الصوفي أحمد ابن عجيبة

من تجربة الكتابة إلى كتابة التجربة



أ. د. محمد المصطفى عزام

كنز ناشرون

الصوفي أحمد ابن عجيبة

من تجربة الكتابة إلى كتابة التجربة

أ.د. محمد المصطفى عزام

الصوفي أحمد ابن عجيبة

من تجربة الكتابة الى كتابة التجربة

تأليف: أ.د. محمد المصطفى عزام

عدد الصفحات: 300

قياس الطبعة: 17 × 24 سم

الناشر: كنز ناشرون ش. م. م.

الطبعة الأولى – 2022

ISBN: 978-9953-987-78-1



لبنان – بيروت – فردان

هاتف : 009613040478

009611800656

Email: info@kanzpublishers.co

kanzpublishers@gmail.com

www.kanzpublishers.co


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــــداء

إلى روح والدتي، منبع المحبة الخالصة، غير المشروطة؛
إلى روح والدي، مصدر العطاء المديد، مَن كان كلُّ رجائه
أن ينفّذ وصية الأجداد بتحصيل العلم وابتغاء الصلاح؛
إليهما أهدي هذا العمل الذي أُريدَ به أمر، ثم أُريدَ له آخَر.

محمد المصطفى بن التونسي عزام

عناوين المحتوى

أولاً: أنموذجا التوجيه

ثانياً: أنموذج التوجّه

الباب الثاني

كتابة التجربة

ثانياً: أنموذج التوجيه

ثالثاً: أنموذج المواجهة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن أعمّ إطار تصوّري، يمكن أن ننطلق منه في مقدمة هذا البحث هو ما اتفقت عليه أغلب المقولات سواء منها المستندة إلى المعتقدات الدينية والمدارس الفلسفية والمباحث السيميائية والاتجاهات التأويلية، من أن الإنسان يعيش في عالم له معنى أو مَعان: فالدين السماوي يخبر الإنسان بأن كل المخلوقات آيات تدل على خالقها، والتأمل الفكري يستدل بـ"نصبة" الموجودات على مكنوناتها، والتحليل السيميائي يستنبئ العلامات عن مدلولاتها. وإذا ما كان العالَم شاملا للناطق وغير الناطق وللظاهر والخفي، فإن ما يمكن أن تنحلّ إليه خطابات كل موجوداته ويوحّد لغاتها، مهما اختلفت مستويات تلك الخطابات، إنما هو"الرمز"،فكل موجود رامزٌ يستدعي قراءته أو فكّ شفرته، دون أن تكون هذه القراءة وحيدة ونهائية، لأنها تتحول إلى رمز جديد يتطلب قراءة جديدة، إذ أن الرمز دالّ متعدّد ومتطور.

وإنه لما كان الإنسان بطبيعته متعددا ومتحولا، فإن تلقيه للرموز لابد أن يوافق طبيعته، فتتعدد القراءات وتتطور في اتجاهات مختلفة؛ وقد اصطُلح على وسم هذه القراءات بـ "التأويل"، وبالرجوع إلى أصله اللغوي والاصطلاحي في تراثنا نجده يعني استرجاع الأوّليات أو استقراء المآلات سواء في الشرح أو التحليل، فكل رمز يدفع إلى نشاط تأويلي؛ وعلى ذلك اتجهت الدراسات نحو الميل بالسيميائيات إلى الرمزيات،لأن غاية التحليل السيميائي تأويل الرموز.

وإن الخطاب الصوفي لَينطلق من هذه الرؤية لأنه خطاب رمزي بالأصالة، يسعى إلى تجاوز الظواهر ليقرأ ما وراءها ويفهم معانيها، لكن القراءة الصوفية لا تتخذ التأمل وحده سبيلا إلى حل رموز العالم، وإنما تتوسّل في ذلك بتجربة وجودية معرفية تخرق طبيعة النفس وعوائدها لتكشف الحجب عن تلك المعاني،وهي التجربة التي يصورها الصوفية بصقل مرآة القلب حتى تنطبع فيه الحقائق الغيبية وتشع منه الأنوار الإلهية والمعارف اللدنية، وهذا ما يعبرون عنه بـ"الفتح"، أي فتح البصيرة أو انفتاحها على ما كانت تغيّبه الظواهر والأشكال التي تشمل الذات نفسها، فيقرأ الصوفي العارف عالَم

الشهادة بالغيب أو عالم الملك بملكوته، أو بالعبارة الفلسفية مقلوبةً: يستدل على الشاهد بالغائب.

ولما كانت وسيلة الإنسان المثلى لفهم رموز العالم وتأويلها ثم توصيلها هي اللغة، وكانت اللغة رموزا بطبيعتها، فإن تلقي أي خطاب، شفويا كان أو مكتوبا، لا يكون إلا تلقيا رمزيا لرموز هذا الخطاب، كما أن التلقي في حد ذاته ليس إلا فهما وتأويلا. والفهم الذي يفيد منه وبه المتلقي هو الذي يربط النص بأصله ومقاصد منتجه، وذلك بالتفاعل معه تفاعلا إبداعيا، وبهذا فَتحت مختلف الاتجاهات التأويلية آفاق تحليل الخطاب بعد أن أوصدت المدارس البنيوية أبوابها على النص وحده ولا شيء غيره، وقصّت أجنحته وقتلت صاحبه.

إن الشمولية الرمزية، أو استراتيجية التأويل الرمزي للوجود، قد كانت أهم مُساهم في تحطيم الحواجز بين مفهومي الموضوعية والذاتية، فتزعزع الاطمئنان إلى الحقيقة الوحيدة والمطلقة وتخلخل الارتكاز على المنهجية الصارمة؛ وفي مقابل ذلك استعادت الذاتية ملكاتها، بما في ذلك الحدس والخيال، واعتُرف لها بحق التعددية في الفهم وتحيينه. وإنّ من مكتسبات الذاتية في تحليل الخطاب لسانياً أن المتلقي (المرسَل إليه) لم يعد يكتفي بدلالة الخطاب الظاهرة، بل أخذ يستعين على الفهم بمقاصد المتكلم (المرسِل) وبالمعاني التي يضمّنها رسالته، وبما يتعلق بذاتيته ودوافعه وظروفه التي كانت كلها-من قبل- مغيّبة عن فهم الرسالة،إذ لم يبق مجال لفصل الذاتية عن الموضوعية حتى في العلوم الدقيقة.من هنا أصبح المتلقي يتجاوز حدود الدلالة اللفظية للنص من أجل تبيّن أفضلَ لرموزه وفهم أقربَ لمراد المتكلم، فأصبحت قراءته قراءة تأويلية، فكل نص يمكن تأويله لأن بنيته رمزية؛علما بأن المتلقي لا يتقيد في تأويله بمراد المتكلم أو المؤلف، وإلا فقد التأويل مفهومه الإبداعي، كما أن عنان التأويل ينبغي ألا يطلق لكل خيال. إن التلقي المتفاعل مع النص تفاعلا منتجا يستلزم أن تكون لدى المتلقي معرفة سابقة بالموضوع المتلقى، يرتكز علها في فهمه ويرجع إلها في تأويله،إذ أن تلك المعرفة هي التي تمكّنه من أن يربط ذاتيته بموضوع النص فيتخلل عوالمه ويتمثلها، كما يحدس دوافع المؤلف ومقاصده ويستشرف آفاقاً جديدة تتولد عن ذلك التفاعل؛ ذلك أن التمازج بين معطيات النص وحصيلة المتلقي هو الذي يمكّنه من فهم معين ونسبي، ويأتي هذا الفهم والتأويل في النهاية كأنه نتيجة تعاون بين المتكلم وكلامه ومتلقّيه.

وإذا كانت الكتابة الإبداعية عموما نشاطا تأويليا للذات وللعالَم، بما في ذلك الأفكار التي حصّلتها ذات المبدع قبل الكتابة، وفي أثناء فعل الكتابة نفسها، فالمفترض أن هذه الكتابة تغدو موضوع تلق تأويلي بعد ذلك، وهذا التلقي إما أن يبقى قراءة منحصرة في ذات القارئ أو يتعداه إلى الغير بأن يحوّل القراءة إلى شرح النص المتلقى أو نقده أو غير ذلك. وقد تختلف هذه القراءة المتعددة عن سابقتها في مستوى الشرح أو صورة النشر دون أن تختلف عنها في جوهر الفهم والتأويل، إلا أن الشارح أو الناقد يتوجه بقراءته إلى متلق آخر مفترَض،فيضمّنها قيماً ومقاصد من هذا التوجيه معينة.وفي جميع الحالات فإن الشارح المؤوِّل مطالب بأن يتفاعل مع النص بأن يحيّنه ويغنيه بحصيلة تجربته ومعرفته ليدخل معه في جدلية يعيد بها إنتاج النص وتجديد معانيه.

إن عدم التماثل بين المتلقي والنص هو القاعدة البديهية والطبيعية.لكن المتلقي كلما كان مطلعا على ملابسات النص وصاحبه كان أقدر على فهمه، وكلما كان مزودا بالآليات الذاتية والآنية للفهم أمكنه تحيين النص وتأويله وتوظيفه؛ إن المتلقي كالمرآة التي تنطبع فيها صورة المصباح، وما تسقطه المرآة على سطح آخر هو بمثابة الفهم والتأويل؛ ولكن المتلقي المبدع لا يكتفي بإسقاط الضوء نفسه على غيره، وإنما يلوّنه بألوانٍ من ذاتيته.

وإذا كانت النصوص الإبداعية عموما- وهي منتجات ذهنية أو تخييلية - تستدعي من متلقيها أن يتفاعل معها ذهنيا لفهمها ومقاربة مقاصد مؤلفها، فإن النصوص الصوفية المتولدة عن تجربة روحية- وهذه التجربة مختلفة طبيعةً عن التجربة الذهنية أو التخييلية التأملية- تستلزم من متلقيها أن يتفاعل معها بحسب طبيعتها بأن يكون التفاعل روحيا كذلك.

وإذا كان تلقّي النوع الأول من النصوص وتأويلها يتطلب تأهيلا يجعل من المتلقي "قارئا نموذجيا"، فإن تلقي الصنف الثاني وتأويل نصوصه يحتّم تأهيلا روحيا يستند إلى تجربة تقارب أو تشابه تجربة المؤلف.

ومن ثم فإن بحثنا يستهدف تأكيد الأطروحة القائلة بأن الكتابة عن التصوف أو فيه تحتم تجربة من أجل ذوقه، وأن ذوقه يستلزم أخذه عن الخبراء فيه؛ ويتبين لنا ذلك التأكيد من خلال نموذج الصوفي أحمد ابن عجيبة الذي مارس الكتابة في هذا الحقل المعرفي قبل أن يخوض تجربته على يد الشيخ الخبير، ثم كتب فيه بعد أن خاضها وعاش مواجدها وذاق معارفها، فجاء متنا الكتابتين مختلفين في قيمتهما بشهادة صاحبهما

نفسه، ولما كان أغلب المتنَيْن شروحا لنصوص صوفية أخرى، فإنهما يعتبران نموذجين أمثلين للتلقي والتأويل في مرحلتين مختلفتين.

فلما كان المتن الأول موازيا لتجربة تعبدية عنيفة هي نوع من التصوف الفردي أو التقليدي، لدى ابن عجيبة وكانت مرجعية إنتاجه هي مقروءاته الصوفية السابقة عليه، فإننا سمينا ذلك المتن بـ "تجربة الكتابة" (أو الكتابة التحصيلية). ولما كان المتن الثاني موازيا لتجربة روحية تربوية تمثل التصوف التجديدي، فإن مرجعية المؤلف كانت هي تجربته التي مكنته من التفاعل مع النصوص التي شرحها فجاء شرحه تأويلا إبداعيا لها،فسمينا إنتاجه هذا بـ"كتابة التجربة" (أو الكتابة التأصيلية).

ولما كان العنصر الجديد في هذه التجربة الأخيرة هو صحبة الشيخ المربي، فإن ابن عجيبة كان يُرجع الفضل إليه باستمرارسواء بالتخصيص أو التعميم، مبينا أن صحبة الشيخ في التصوف هي مفتاح كل فهم وتأويل، إنْ على مستوى الذات أو ما يصدر عنها، بحيث يشمل ذلك أبعاد الإنسان الوجودية والخلقية والمعرفية والإبداعية .

لقد بدأ تعرّفنا على تراث الشيخ أحمد بن عجيبة منذ مدة غير قصيرة، من نافذة شرحه لحكم ابن عطاء الله، وقد ضمنه الشارح نتائج تجربته فوسّع معاني الحكم لتشمل كل المباحث الصوفية، بحيث غدا الشرح كتابة إبداعية مستقلة في التصوف بأسلوب "موقِظ" حقيقة؛ ثم توالى اطلاعنا على تراث هذا الصوفي العارف من خلال ما طبع منه -على علاّته-، فأثار فينا مزيدا من الاهتمام لما وجدنا له من خصوصية تأويلية وإبداعية متفردة. وقد استفدنا كثيرا فيما يتعلق بدراسة هذه الشخصية وبعض آثارها من البحث الذي قام به الأستاذ "جان لوي ميشون" ثم من الدراسات القيّمة التي ساهم بها الأستاذ عبد المجيد الصغير في لفت النظر إلى الخطاب الصوفي المغربي عامة، وإبراز الملامح الفكرية والعملية لابن عجيبة خاصة، بعدما أصاب هذا الخطاب،وما زال،من التجاهل والتعتيم أحيانا، والإقصاء والتشويه أحياناً أخرى، ما يجعله محتاجا إلى الكثير من الإنصاف ولو بنفض الغبار عما تبقى من كنوزه المعرفية النفيسة، عسى أن يُكشف للخلَف ما امتاز به سلفنا الذي جهلناه وظلمناه.

لقد وفد الدين الإسلامي من المشرق إلى المغرب فاتحا للبلاد وقلوب العباد، وكان من الفاتحين معلّمون وصالحون تقبّلهم المغاربةُ، إخوةً وشيوخاً، قبولاً حسنا، وكذلك كان تلقّيهم للكتب والمعارف المشرقية في مختلف الفنون فترة عُرف بعدها للمغاربة في النشاط العلمي والتأليف سوق رائجة؛ وكانت هذه السوق بمثابة المختبر الذي تفاعل

فيه الإنتاج المشرقي مع حسن التلقي المغربي فنشأت الشروح والحواشي إبداعا جديدا ومحاورة لذلك الإنتاج؛ وقد شمل هذا التلاقح الثقافي جميع العلوم بما في ذلك الإنتاج الصوفي الذي كانت بعض كتبه تدرّس في جامعة القرويين وفي الزوايا التي أُنشئت على مدى تاريخ المغرب الإسلامي وعبر أراضيه،إذ كانت هذه الزوايا رباطات للجهاد ومعاهد لتداول العلوم و مدارس للتربية الأخلاقية. كما زخرت مكتباتها بما كان يقتنيه أو يؤلّفه شيوخها في كل ألوان المعارف. ولا عبرة بما أشيع من مفتعل الخلاف أو العداء بين الفقهاء والصوفية في فترات متباعدة،لأن أغلب الصوفية كانوا فقهاء وعلماء ولم يجنحوا إلى شيء من الغلوّ العقدي أو الشطح الشنيع. كما أن الفقهاء والعلماء لم يخل أكثرهم من مكارم الأخلاق.أما الخلاف الذي أثير في القرن الثامن الهجري بشأن الاكتفاء بالكتب في التصوف دون شيخ أو ضرورته،فإنه لم يكن في الأصل خلافاً مغربياً، وعندما استُفتي فيه بعض علماء المغرب أفتوا- عموماً- بما لا ينكر ضرورة الشيخ إن وُجد، وأهمية الكتب المعتمَدة لمن كان أهلا للاستفادة منها.

لقد عاش ابن عجيبة في آخر القرن الثاني عشر الهجري والربع الأول من القرن الموالي فعاين كل ما عجّ به عصره من أحداث سياسية ومظاهر اجتماعية،ولكن كلاًّ من ترجمته الذاتية وما كتب عنه لا يضيف شيئا يذكر إلى انشغاله بالعلم والتعبد، إذ أن اجتهاده في العبادة، خصوصا بعد إنهاء تحصيله العلمي، لم يترك له وقتا لغير التدريس والتأليف، وذلك قبل أن يلتقي بشيخ التربية الذي تحولت معه حياة الرجل تحولا جذريا.وقد ألف ابن عجيبة عدة مؤلفات قبل هذا اللقاء، ولكنه بعدما استفاده منه بالتجربة العملية وما حصل له من معرفة وذوق، نظر فيما كتبه قبل التجربة فأصدر حكما عليه دوّنه في آخر شرحه للوظيفة الزروقية الذي كتبه قبل تصوفه. وقد كان هذا الحكم منطلق بحثنا هذا، إذ بدا لنا أن للتجربة الصوفية الحية التي تنتهي بـ"الفتح" أثرا في قراءة الصوفي وإنتاجه،فطفقنا نقلب ما كتبه ابن عجيبة قبل تجربته وما كتبه بعدها لاستشفاف ما يميّز كتابته البعدية عن كتابة القبلية من خصائص.

ولما كانت الكتابة الصوفية -مع خصوصيتها- أجناسا مختلفة،فقد ارتأينا أن نصنفها تصنيفا جديدا على أساس وظيفتها أو قصديتها،بناء على منهج السلوك الصوفي، فجعلناها أصنافا ثلاثة: كتابة توجيه، وكتابة توجّه، وكتابة مواجهة؛ الأولى تشمل ما كتب للتعريف والإرشاد، والثانية ما كُتب من الأحزاب والأوراد، والثالثة ما دُوّن إشارات إلى بعض الحقائق والأذواق. وترتيب هذه الأصناف لا يساير السلوك الصوفي ولا الكتابة

فيه ضرورة، إذ الغالب أن يبدأ في السلوك بخطاب "التوجّه" ممارسة، وقد يكتب فيه الصوفي أو لا يكتب، وينتهي "بالتوجيه" بعد أن يتحقق بمقامات "المواجهة"، وقد يكتب في التوجيه أو في المواجهة أو لا يكتب في أي منهما.

فلما أن وجدنا لابن عجيبة في كل من مرحلتي حياته مؤلفات تستجيب لتصنيفنا، فقد جعلنا لبحثنا بابين، كل منهما يفضي إلى مرحلة من المرحلتين؛ فكان الباب الأول بعنوان: "تجربة الكتابة".

ولما كانت المرحلة الأولى تبدأ بتحصيل العلوم ومنها قراءة كتب التصوف، وتنتهي بالكتابة فيه نتيجة ذلك التحصيل، فقد جعلنا الفصل الأول من الباب الأول متعلقا بالتحصيل العلمي والصوفي عموما وتحصيل ابن عجيبة خصوصا فكان عنوانه: "التحصيل العلمي والصوفي"؛ ثم جعلنا الفصل الثاني من هذا الباب عرضا تحليليا لنماذج من التأليف التحصيلي عند ابن عجيبة حسب الأصناف الثلاثة المذكورة، وعنوانه "الكتابة التحصيلية".

وبما أن مؤلفات ابن عجيبة في المرحلة الثانية –مرحلة التجربة الحية بصحبة شيخ التربية– كانت من ثمار هذه الصحبة، فقد خصصنا الباب الثاني من البحث للتجربة الصوفية ونتائجها، فكان عنوانه "كتابة التجربة" باعتبار أن تجربة التصوف تأصيل للروح وأن التأويل إبداع مبني على هذا التأصيل ومستمد منه. وقد تكوّن الباب الثاني من فصلين كذلك، الأول بعنوان: " التجربة الصوفية" (أو التأصيل) عرضنا فيه لمسألة السلوك الصوفي على يد الشيخ في مقابل الاكتفاء بالكتب، ولتصوف ابن عجيبة في مرحلتيه التقليدية والتجديدية. أما الفصل الثاني فقد حللنا فيه نماذج من كتابة التجربة سميناه "الكتابة المأذونة" حاولنا فيها إبراز أثر تجربة المؤلف في أعماله، وذلك لننتهي إلى أن الكتابة التصوف أو فيه من غير صحبة لأهل التربية على أخلاقه ومكابدة أشواقه للتحقق بأذواقه ... مجرد كتابة نظرية.

ولا أدعي في الختام أنني أحطت بالفكرة من كل جوانبها، فما أمكنني تقديمه عنها إنما هو جهد مقلّ، يرجو من الله التوفيق والقبول.

د. محمد المصطفى عزام

- المغرب-

الباب الأول

تجربة الكتابة



الفصل الأول

التحصيل العلمي والصوفي



1 - التعريف

إن التعريف المعوّل عليه " للصوفي" كما نجده عند ابن الزيات(ت 617 هـ.)مثلا «هو المنقطع بهمته إلى الله تعالى، المتصرف في طاعته»[1]، وهو تعريف عامّ لم يتميّز فيه الصوفي بوصف دالّ على ما غلب عليه من صفات الانقطاع إلى الله أو من أحوال طاعته. لذلك فإن صاحب **التشوف** جمع بين «أفاضل العلماء والفقهاء والعبّاد والزهاد والورعين» وغيرهم من "أهل الفضل"[2] في كتابه باعتبار أن اسم " الصوفي"يصدق على جميعهم.

ولم يَصدر ابن الزيات عن اجتهاد خاص به في هذا التعريف وهذا الجمع، وإنما أسنده إلى "المحققين"، وما قصدوه من وضع ذلك الاسم. وتظهر لنا دقة التحديد وشموليته وإيجازه في الصيغة التي اختارها المصنف المغربي لتعريف "الصوفي"، فهي مؤسسة على المقولة العمدة للتصوف وهي "الباطن والظاهر" ؛ إذ أن الانقطاع القلبي عن العالم والتوجه بالهمة إلى الله هو جوهر التصوف المتعلق بالباطن، وأن التصرف في الطاعة هو تغليب أو غلبة حال معينة من الطاعات على سائر الأحوال، وهو متعلق بالأعمال الظاهرة، وهذا التصرّف هو سبب تعميم اسم الصوفي- في التعريف السابق-على كل من كان عالما أو فقيها أو عابدا أو زاهدا أو ورعا، لأن كلاً منهم لا يكون خاليا من سائر الأحوال التي يقتضيها صدق الانقطاع القلبي إلى الله تعالى.

وقد استعمل ابن الزيات في هذا التعريف الجامع لأحوال الصوفي ثلاثة عناصر مستمدة من حقائق لغوية وتاريخية، وهذه العناصر هي:

1.1- صحة اشتقاق "التصوف" لغويا من اسم" صوفة "، وهم حي في تميم كما جاء في **كتاب العين**، إذ يصح أن يقال لمن انتسب إليهم: إنه تصوّف «والمتصوف هو المدُخل نفسَه في الصوفية»[3].

---

(1) – ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحق. أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1984، 34.

(2)- م.ن.34.

(3)- م.ن.34.

2.1- إمكان إرجاع الصوفية إلى قوم " صوفة " لما تحمله من دلالات دينية مستمدة من وظيفة أولئك القوم الذين كانوا في الجاهلية يخدمون الكعبة ويجيزون الحاج من عرفات. وابن الزيات بهذا الاختيار يتجاوز الخلاف التقليدي المزمن حول اشتقاق اسم التصوف، ويؤصله تأصيلا يحقق صحة الاشتقاق من جهة، ومضمون العمل الديني الذي يقترب كثيرا من مضمون التصوف من جهة أخرى.

3.1- ما ساقه الصوفي الشهير عبد الكريم القشيري (ت.465 هـ) في مقدمة رسالته، مما يظهر التطور الذي عرفته تسمية خاصة المؤمنين، وذلك أنهم سُموا على توالي القرون "بالصحابة" ثم "التابعين" ثم "أتباع التابعين" وبعد ذلك نُعتوا "بالزهاد" أو "العباد" . وحين اختلفت فرق المسلمين وادعى كل منها أن فيهم زهادا وعبّادا، انفرد «خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى والحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف»، والملاحظ أن اختلاف الأسماء إنما وقع لمجرد التمييز، لا لأن الزهد تطور إلى تصوف، كما يدعي ذلك كثير من الباحثين؛ وكأن الزهد ليس تصوفاً أو أن التصوف ابتعد عن الزهد؛ لكنّ الأمر لا يعدو أن يكون تطوراً في التسميات للتمييز، فقد «عرف القائمون على هذا الجانب من العلم القرءاني بالعبّاد في القرن الأول، ثم أطلق عليهم اسم الزهاد، وأخيرا عرفوا باسم الصوفية»[1].

وقد يكون ابن الزيات استمد تعريفه للصوفية من مضمون ذلك التميز عند القشيري، فإن المفهوم من وصف الصوفي بأنه «المنقطع بهمته إلى الله تعالى» عند ابن الزيات، هو المفهوم نفسه تقريبا من وصفه بأنه «المراعي أنفاسه مع الله تعالى الحافظ قلبه عن طوارق الغفلة» عند القشيري، غير أن عبارة الأول أشمل وأكمل، إذ أن الانقطاع بالهمة يشمل مراعاة الأنفاس وحفظ القلب معا، ويشير أيضا إلى الكمال في هذا الحفظ وتلك المراعاة. ثم إن ابن الزيات يزيد في الجزء الثاني من تعريفه وصفا للجانب الظاهر والعملي عند الصوفي، هذا الوصف الذي يشمل كل أنواع المطيعين لله تعالى، الذين هُدوا إلى سُبل طاعته. غير أن القشيري لم يكن المصدر الأساس لهذا المفهوم الجامع للتصوف والصوفية عند ابن الزيات، وحتى وإن كان كذلك، فإن هناك مصادر سابقة على القشيري في ذلك، وعلى رأسها ما جاء في لمع السرّاج الطوسي(ت.378هـ) من تخصيص الصوفية بعلوم وأعمال وتفريدهم بآداب وأحوال تميزهم عن العلماء

(1) - القشيري. **الرسالة القشيرية**، تحق.د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.د.ت. 1/ 52 - 53؛ ابن الزيات، م.س.35؛ علال الفاسي. **التصوف الإسلامي في المغرب**، مطبعة الرسالة، الرباط،1998، 7.

المقتصرين على علوم الظاهر، وخصوصا الحديث والفقه، فالصوفية يشاركونهم في هذه العلوم ثم ينفردون بتلك الآداب والأحوال التي هي ثمار العلوم والأعمال: ومع ذلك فالسرّاج يُشرك الصادقين من أصحاب الحديث والعاملين من الفقهاء مع الصوفية في كونهم ورثة الأنبياء وأولي العلم القائمين بالقسط. ذلك أن أهل الحديث اجتهدوا في تصحيح الرواية والتحقق من صدق الرواة حتى استحقوا الشهادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الصحابة والتابعين فيما قالوا وفعلوا. وأن أصحاب الفقه خُصّوا بوضع ما يحفظ على المسلمين أحكام شريعتهم استنباطا من الحديث الشريف فنالوا بذلك الإجماع على إمامتهم [1]. ولكن الصوفية بعد أن شاركوا هؤلاء وأولئك في علومهم، ولم يخالفوهم إلا فيما كان بدعة أو هوى، ارتقوا إلى درجات عالية وتعلقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق الطاعات والأخلاق. فكانوا «أمناء الله جل وعز في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه، وصفوته من خلقه» [2]. ثم إن القوم اختصوا باستعمال الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى مكارم الأخلاق ومعالي الأحوال وفضائل الأعمال التي تعلق بها الصحابة والتابعون ووجدت في مصنفات العلماء والفقهاء دون أن يكون لهؤلاء فيها «تفقّه واستنباط» ، وما نتج عن ذلك الاستعمال من أحوال معرفية لحقائق «التوبة وصفاتها، ودرجات التائبين وحقائقهم، ودقائق الورع وأحوال الورعين، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين،ودرجات الصابرين، وكذلك في باب الخشية والخضوع والمحبة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة ...» إلخ.

وهذه الأحوال والمقامات عند الصوفية لا يحصيها العد، ولكل منها درجات يتفاوت بحسبها ويتنوع السالكون والعارفون، فيكون لكل واحد «حد ومقام، وعلم وبيان، على مقدار ما قُسم له من الله عز وجل» [3]. وهذا ما يفسر تصنيف السراج القوم إلى أخيار سابقين وأبرار ومقربين وبدلاء وصديقين[4].كما أن هذا الاختلاف مبني، فضلا عن المنقول من النصوص، على تنوع الطبائع البشرية وتنوع الممارسات الدينية المناسبة لهذه الطبائع أو لما يصلح لها ويصحح مسارها نحو الهدف المقصود من العبادات عند الصوفية: لذلك لم يكن اتساع نظر ابن الزيات إلى أنواع المطيعين بدعاً أو تجميعا لأشتات مختلفة، وإنما هو نظر إلى أنواع متباينة مظهرا ومتفقة جوهرا ومقصدا.

---

(1) - السراج الطوسي، اللمع، تحق. د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، 24 - 25.

(2) -م.ن.19.

(3) -م.ن.31.

(4) - م.ن.19.

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى تعريف الصوفي عند صاحب **التشوف**، فإننا نجد له أصلا عند السراج الطوسي نفسه. فصاحب **اللمع** يذكر بأن «الأوائل والمشايخ الذين تكلموا في هذه المسائل [الصوفية] ... ونطقوا بهذه الحكم، إنما تكلموا بعد قطع العلائق وإماتة النفوس.... والمبادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعتهم عن الله عزوجل طرفة عين»؛ ويذكر كذلك من تخصيصات الصوفية «قطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تبارك وتعالى»، ومن آدابهم وأحوالهم أيضا «التوجه إلى الله تعالى والانقطاع إليه» [1]. ومن البيّن أن هذا المفهوم المتكرر في كلام السراج هو مما تضمنه تعريف ابن الزيات للصوفي، فقد جمع بين " التوجه" و "الانقطاع " في عبارة «الانقطاع بالهمة»، وزاد عليه ما يبين كيفية ذلك الانقطاع وهي «التصرف في الطاعة». وهذا نفس ما فعله، تقريبا، بمضمون عبارة القشيري السابق ذكرها.

من هذا نرى أن ابن الزيات، في جمعه أنواع المنقطعين إلى الله تحت اسم "الصوفية"، موافق للسراج الذي يقرر أن «الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم»،[2] مرجعا ذلك إلى سببين :

أحدهما إجمالي والثاني تفصيلي. فالأول راجع إلى أن الصوفية هم «معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة» والثاني راجع إلى أنهم ينتقلون من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، بحيث لا يستقيم تسمية السالك بأحدها وهو منتقل عنه إلى غيره[3].

غير أن صاحب **التشوف** لا يوافق السراج الطوسي على اشتقاق اسم التصوف، فصاحب **اللمع** يرى إرجاعه إلى ظاهر اللباس وهو الصوف[4]، مستدلا على ذلك بأدلة متنوعة منها:

- طبيعة التصوف التي تأبى على سالكه أن يتصف بحال دون آخر، فكان ذلك الاسم «مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال...».

---

(1) -م.ن.19 - 20 و 29.

(2) -م.ن.40.

(3) - م.ن.40.

(4) - يسند المؤلف التسمية إلى نفسه في عدة مواضع منها قوله «نسبتُهم إلى ظاهر اللبسة ....أضفتهم إلى ظاهر اللبسة» ولما قاس تسمية القوم بالحواريين قال : «فكذلك الصوفية عندي والله أعلم»السراج الطوسي.م.س. 40 - 41.

- لبسة الصوف التي هي «دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء» وقد استدل على إمكان نسبة القوم إلى مجرد اللباس بالحواريين الذين سموا بذلك في القرآن الكريم، حسب السراج، لأنهم «كانوا يلبسون البياض».

- بعض الوقائع والروايات التي تثبت أن اسم التصوف كان مستعملا زمن الحسن البصري التابعي، بل إنه قبل الإسلام «كان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف» حسبما ذكر محمد بن إسحاق بن يسار[1].

أما ابن الزيات، الذي يرجع نسبة اسم التصوف إلى قوم صوفة، كما تقدم، لإمكان التأصيل الديني والاشتقاقي، فقد استند إلى معاجم لغوية معروفة ككتاب **العين** للخليل و**المجمل** لابن فارس[2].

ومما نستخلصه مما تقدم، ومن مقدمة **التشوف**، أن المؤلف المغربي، وإن كان يتفق مع سالفيه من مؤلفي المشرق على جوهر التصوف، فإنه يدقق في عبارة تعريفه، لكنه في الوقت نفسه يوسع من رؤيته لتشمل كل من اتفق مخبره أو مقصده مع ذلك الجوهر، وإن لم يترسم برسوم خاصة أو ينضم إلى جماعة معينة. فإذا كان بعض المصنفين السابقين يفرد القوم من دون أهل الحديث وأهل الفقه باسم "الصوفية" (وهو السراج)، وبعضهم يفرد خواص أهل السنة المراعين أنفاسهم مع الله بهذا الإسم بعد أن كانوا يسمون "بالزهاد" و"العباد" (وهو القشيري)، فإن ابن الزيات يعمم اسم التصوف على «أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين وغير ذلك من ضروب أهل الفضل»[3]؛ والمؤلف شاعر بهذا التعميم المتجاوز لسابقيه، كما نلاحظ في عبارته، فهو بعد أن قدم اسم كتابه (**التشوف إلى رجال التصوف**)، عقب بقوله : «وإن كان مشتملا على أضراب من أفاضل ...»[4]، إشارة منه إلى ذلك التعميم الذي قد يلاحظ عليه. ولا شك أنه في ذلك يصدر عن روح السلوك الصوفي نفسه الذي لا يحجر فضل الله تعالى، وينظر إلى جميع الخلق بعين الرحمة والمحبة، ويسلّم لكل إنسان حاله ملتمسا له الأعذار، محاولا إعانته على إصلاح قلبه وتقوية روحه، وفي مقابل ذلك ينظر الصوفي دائما بعين النقص إلى نفسه تواضعا لله واستزادة من فضله، وقد يكون وسم ابن الزيات

(1) - م.ن.40 - 43.

(2) - ابن الزيات، م.س.34.

(3) - م.ن.34.

(4) - م.ن.34.

كتابه ب "التشوف" من قبيل تلك الآداب التي يعلم صاحبها أن الإخبار عن منازل القوم إنما هو وقوف عند الأعتاب، وتطلّع لحقائق دونها أبواب وأبواب.

2 - التأريخ

يؤسس ابن الزيات مقولة وجود الصوفية بالمغرب منذ بداية دخول الإسلام إلى هذه الديار على مجموعة من الشواهد، منها ما هو من الحقائق الدينية، ومنها نصوص حديثية ومنها وقائع تاريخية واجتماعية ومنها كذلك الرؤيا المنامية.

1.2.هناك حقائق إسلامية وردت في شأنها نصوص وعرفت بين المهتمين بالعلوم الدينية عامة، وتشمل المستويين الفردي والجماعي كما تستقطب البعدين المكاني والزماني،فعلى المستوى الفردي يقرر الدين تفاوت الدرجات بين المؤمنين وبلى الإيمان وإمكان تجديده، وعلى المستوى الجماعي تبين السنّة أن الله يجدد للأمة أمر دينها على فترات،أما بالنسبة للبعد المكاني ففي الأثر أن الأرض لا تخلو من قائم لله بحجة، وظاهر أن هذا القيام مستمر في الزمان كما أن التجديد متكرر كل أوان. وعلى أساس من هذه الحقائق يتأكد وجود التصوف الإسلامي انطلاقا من الرسالة المحمدية ذاتها ومنذ عصر الصحابة إلى آخر الزمان وفي كل مكان بَلغته الدعوة. ومن ثم نجد أن ابن الزيات في فاتحة **تشوفه** يبدأ بتقريره «أنه لم يَخل زمان من ولي من أولياء الله تعالى»[1]، وكأنه يردد، بعبارته الموجزة، تقرير القشيري بأنه «لم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم»[2].

2.2- إذا كان اندثار أخبار الأولياء السابقين في المغرب وجهلُ الناس آثارهم لا يساعد على التيقن من مقولة ابن الزيات السابقة، فإن نص الحديث النبوي الصحيح الذي يسوقه كفيل بإثبات تلك الحقيقة وهي أنه «لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة »، وهذا الحديث النبوي الذي أخرجه أكثر من واحد من أصحاب الحديث، يبين «أن من فضل أهل المغرب ما لا يدفعه دافع ولا ينازع في ثبوته منازع» كما يقول ابن الزيات[3].

(1) -ابن الزيات، م.س.31.

(2) - القشيري، م.س.2/ 732.

(3) -ابن الزيات، م.س.31.

3.2- ويدعم ابن الزيات تأكيده على تلك البشارة النبوية ببعض ما جاء في رسالة الإمام أبي بكر الطرطوشي التي بعث بها إلى يوسف بن تاشفين وذكر فيها حديث مسلم السابق، ويتساءل فيها عما إذا كان المرابطون هم المقصودين من الحديث، أم أهل المغرب قاطبة بما «هم عليه من التمسك بالسنة والجماعة وطهارتهم من البدع والإحداث في الدين والاقتفاء لآثار من مضى من السلف الصالح رضي الله عنهم» كما وصفهم الطرطوشي[1].

4.2- ثم إن ابن الزيات يؤيد مقولته برؤيا منامية رأى فيها أحدُ الصلحاء أن النبي صلى الله عليه وسلم يشير إلى بعض الأشخاص عندما سأله الرائي عن أولياء مراكش.

5.2- وأخيرا نجد أن المؤلف يستعين على إثبات جهْل الناس الأولياء، بمسلك هؤلاء أنفسهم في ابتعادهم عن العمارة ونفورهم من الإقامة بالمدن إلا اضطرارا، ويسوق لذلك روايات وأقوالا للعارفين والفقهاء السابقين لكي يخلص إلى مشروعية عمله في التعريف بمن وصلته أخبارهم من أولئك الصالحين،وإن كانت مقتصرة على من اتصل بحضرة مراكش.

فإذا كان ابن الزيات لم يترجم «لجميع الزهاد والصالحين الفضلاء في المنطقة التي اهتم بها في المدة التي تناولها» [2]؛

وإذا كان «ظهور عدد من الأشخاص الفضلاء والزهاد الذين يشبهون في أحوالهم رجال التشوف قد سبق في مراكزعمرانية أخر » على حد قول محقق الكتاب [3]، علما بأن الصلحاء يتباعدون عن مراكز العمران، كما سبق تأكيد المؤلف ذلك؛

وإذا كان ابن الزيات قد تقدم غيره ممن ألف في الصلحاء، حسب ما بلغه هو- مع العلم بتأخر هذا النوع من التأليف في المغرب[4]؛

---

(1) -ابن الزيات،م.س.32 :وقد نشرت عصمت دندش الرسالة في مقال بعنوان:« دراسة حول رسائل ابن العربي» في مجلة "المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية ،الرباط،ع. 9، يونيو 1977، 178 - 188.

(2)-حسب قول المحقق الذي تساءل عن عدم إدراج المؤلف القاضي عياض والسهيلي مثلا. ابن الزيات،م.س.14،ها.(29).

(3) -م.ن.15.

(4) -ذكر ابن الزيات تأليفا في صلحاء رجراجة، وهو كتاب المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، الذي ألفه محمد بن قاسم التميمي أواخر القرن السادس الهجري .م.ن.15. وقد حققه د. محمد الشريف جامعة عبد المالك السعدي، تطوان،2002.

فإنه لا يمكننا إلا أن نسلم بوجود الصوفية ابتداء من دخول الإسلام إلى المغرب، وإن لم يعرفوا بهذا الإسم الذي لم يشع في المشرق إلا أواخر القرن الثاني، ولكنهم وُجدوا بالمفهوم الذي اعتمده ابن الزيات والمحققون على حد قوله،ذلك المفهوم الذي يشمل ضروبا من "أهل الفضل"، وهو المفهوم الذي لا بد أن يتحقق في الفاتحين الأولين أنفسهم نظرا للارتباط العضوي بين الجهاد وحب الاستشهاد وبين التقوى والزهد وسائر الأخلاق الإسلامية، وللروح التي تشع عادة بين المجاهدين في سبيل الله وبين الداخلين طوعا في دين الله. فتشيع الرحمة والمحبة والزهد في الدنيا والتعاون على البر والتقوى والتحلي بمكارم الأخلاق النبوية، وهي مقاصد التصوف، وعلى الأخص في الجيل الأول من الفريقين: الداعي والمستجيب، أضف إلى هذا عنصر التجانس البشري بين العرب والأمازيغ، إذ أنهم يجتمعون في أصل واحد، كما تجمع بينهم صفات وأخلاق وعادات متشابهة، فلا غرو أن يمتزج العنصران بعد الفتح الإسلامي؛ فقد وجد الأمازيغ أنفسهم إزاء شعب من بني عمومتهم يشاطرهم ميولا وعواطف واحدة ومبادئ متشاكلة ملكت منهم المشاعر وتغلغلت في الأعماق، وذلك ما لم تحظ به الحضارات التي تعاقبت على المغرب قبل الإسلام من قرطاجنية ورومانية وونداليةَ، وقد لوحظ عبر تاريخ المغرب تجاذب بين الرحّل من البربر والعرب، ذلك أن تشابه مناهج الحياة والعواطف الأصيلة أقوى من اختلاف اللغات[1]؛ وإذا كانت الوحدة الروحية المتجلية في وحدة الدين والعواطف أهم دعائم الوطنية، فإن المغرب الذي اختلط بحضارات القرطاجيين والبونيقيين الشرقيين نحو ألف من السنين قد احتفظ بإحساسات دفينة، واستعدادات فطرية عميقة سرعان ما تفتحت للإسلام واللغة العربية وأدبها الذي تعلق به المغاربة والأندلسيون نابذين الآداب اللاتينية[2]، كما أن من الظواهر التاريخية التي تلفت النظر ولمّا تُفسّر حق التفسير، احتضانُ مجموعة من القبائل، لا واحدة كما اعتاد البرابرة، المولى إدريسَ الذي لم تكن معه قوة عسكرية تُخضع هذه القبائل، إذ التفت حوله ومكنته من التغلغل في أعماق البلاد التي لم تطأها قدم أجنبي؛ ولعل التفسير الأولي والبديهي لهذا هو التهيؤ العقدي والاستعداد الروحي الذي أهّل المغاربة لاستقبال واحد من آل البيت النبوي. وإذا عُلم أن التصوف كان «معروفا في القيروان زمن الإمام سحنون (حوالي سنة 243 هـ)

---

(1) -عبد العزيز بن عبد الله، **معطيات الحضارة المغربية**، دار الكتب العربية، الرباط، 1963، 12/1.

(2) -م.ن.1/ 12.

حين توليه القضاء بها، حيث استعان بالصوفية في رد بعض المظالم»[1]، فلا يستبعد أن يوجد التصوف بالمغرب الأقصى في هذه الفترة إن لم يوجد به قبلها.

من هنا نستبيح الزعم بأن الظروف كانت جد مواتية لنشأة السلوك الصوفي زمن دخول الإسلام إلى المغرب وإلى قلوب أهله، كما يحصل دائما لمعتنقي الدين الجدد، غير أن كتابة سير الأوائل من الفاتحين أو "المفتوح عليهم" لا تتيسر إبان الفتوح وما يعقبها لطبيعة ظروف التأسيس، وحتى من كان في سلوكه ما يؤهله للتأريخ والترجمة فإن الإهمال كان من نصيبه كما هو معهود في حق المعاصرين للمؤرخ، ويحدثنا صاحب سلوة الأنفاس عن ظاهرة الإهمال هذه مستعرضا من كلام بعض من أرخ للمغرب أو لمدينة فاس ما يؤكد ذلك تأكيدا، فقد نزل هذه المدينة منذ تأسيسها (سنة 192 هـ/809 هـ) «كثير من العلماء والفقهاء والصلحاء والأدباء والشعراء والأطباء»[2]، بحيث إن أولياءها وصلحاءها لا تحصيهم العبارة، ولكن لقلة اعتناء أهل المغرب بالتاريخ ضاع أكثرهم[3]، «فكم عالم كبير وولي شهير في القطر المغربي أهمل التعريف به المغاربة المتقدمون منهم والمتأخرون حتى التحق عند المتأخرين بمن جُهل حاله وزمانه» [4].

وإذا كان أمر إهمال المؤرخين لفضلاء المغاربة بهذه الصورة، فإنه لم يبق لتخليدهم إلا بناء يشيد على قبورهم أو تأليف باسمهم يُعرّفهم، لكن أكثر أولئك الفضلاء تحاشوا «المباهاة المحرّمة بسبب البناء » بعد وفاتهم، كما أنهم تحاموا الكتابة والتأليف اتهاما للنفس بالعجز والتقصير وإيثارا للنجاة خوف الوقوع في المحاذير، مكتفين «بكتب الأقدمين لاستيعابها أصول المسائل وجمعها» [5].

---

(1) - التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1939 - 1981) ، جامعة تونس الأولى، منوبة، 1992، 28.

(2) -محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس،ط. حجر، فاس ،1/ 2

(3) - نقل عن مرآة المحاسن«أن جماعة من العلماء وسموا المغاربة بالإهمال ودفنهم فضلاءهم في قبري تراب وإهمال وعبارته في المرآة هي: فكم فيهم من فاضل نبيه طوى ذكره عدم التنبيه فصار اسمه مهجوراكأن لم يكن شيئا مذكورا» م.ن 1 /3

(4) - كما ينقل عن صاحب التنبيه على من لم يقع به من فضلاء فاس تنويه قوله : ومعلوم من شأن هذه البلاد [يعني المغربية] عدم الاعتناء بالتعريف، والتصدي لذلك بتأليف أو تصنيف، فكم من إمام مضى وسيد جحجاح موصوف بالعلم أو مشهور بالخير والصلاح، لم يقع لهم به اعتناء واحتفال، بل ألقي في زوايا الإغفال والإهمال » م.ن. 1 /3.

(5) -وعقب الكتاني بهذا البيت: «لم يدع من مضى للذي قد غبر فضل علم سوى أخذه بالأثر» م.ن.1/ 5.

لكل هذه الأسباب خلت أو كادت جل المصادر المغربية القديمة من أخبار الطبقات الأولى من الصالحين أولي الفضل[1].

لكننا مع ذلك لا نعدم ذكرا هنا وهناك لبعض الزهاد والنساك في المغرب منذ دخول الإسلام إليه، فإذا ما تجاوزنا ما تحدثت عنه بعض المصادر من دخول الحواريين أصحاب عيسى عليه السلام إلى المغرب، وما أورده بعضها الآخر من لقاء رجال من "ركراكة" رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ورجوعهم بالإسلام إلى بلادهم، بحيث «إن عقبة بن نافع لما دخل المغرب وجد ركراكة مسلمين»[2]، إذا ما تجاوزنا تلك الأخبار بسبب ما تثيره من خلاف، فإننا لا نعدم بعض الشذرات من أخبار الزهاد والصالحين والمجاهدين الذين ذكرهم بعض المؤرخين والجغرافيين أمثال ابن حوقل (كان حيا سنة 367 هـ) وابن الفرضي (ت.440 هـ) وعياض (ت.467 هـ) والبكري (ت.487 هـ) وابن بشكوال (ت.578 هـ) وابن الزيات (ت.617 هـ) وابن فرحون (ت.799) وابن خلدون (ت.808 ت) والحسن بن الوزان (ت.957 هـ).

ولعل من أقدم المصادر التي تناولت ذكر " المرابطين" **كتاب صورة الأرض** لابن حوقل الذي وصف مدينة سلا وما يحيط بها من رباطات بأن عدد المرابطين بها حوالي «مائة ألف إنسان»[3] وهناك أخبار في بعض المراجع المتأخرة لتاريخ المغرب، تجمع ما تفرق في غيرها المتقدم عليها، وإن اقتصرت غالبا على ذكر أحوال الولاة والأمراء، فهي تؤكد وجود كثير من سمات الظاهرة الصوفية بهذه البلاد منذ العهود الأولى للفتح الإسلامي بالمغرب، مثل الكرامات المروية عن عقبة بن نافع الفهري (ت.63 هـ) ودعائه الله حين أدخل قوائم فرسه في البحر على شاطئ مدينة آسفي[4]؛ وما نقل عن زهد زهير بن قيس

---

(1) - ذكر عبد العزيز بنعبد الله أن كتب التراجم لم تتكاثر إلا بسبب «استفحال الطرقية في القرن العاشر» بعد أن كانت حركة التأليف ضعيفة «بالمغرب قبل القرنين السابع والثامن» بنعبد الله . م.س. 1/ 131.

(2) - عبد الله المقدم الركراكي. **السيف المسلول فيمن أنكر على الرجراجيين صحبة الرسول**، المعهد الشعبي الإسلامي، الصويرة.د.ت.42.

(3) -ابن حوقل ، **كتاب صورة الأرض**. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة.د.ت.82 ؛عبد العزيز بنعبد الله،م. س3/1؛ محمد حجي. **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. دار المغرب. الرباط. 1976، 2 / 575؛ عبد الله التليدي. **المطرب بذكر بعض مشاهير أولياء المغرب**، دار الأمان، ط.3. الرباط، 2000، 39 - 40؛ محمد المنوني. **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. منشورات كلية الآداب. الرباط. 1983، 1/ 19 - 20.

(4) -أحمد الناصري. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. تحق.جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب. الدار البيضاء، 1954، 1 /78 - 79 و82.

البلوي، فبعدما «رأى ما منحه الله من الظفروالنصروساق إليه من العزوالملك، خشي على نفسه الفتنة – وكان من العباد المخبتين–... قال : إنما جئت للجهاد في سبيل الله، وأخاف على نفسي أن تميل إلى الدنيا»[1]؛ وأن حسان بن النعمان «كان يقال له الشيخ الأمين »[2]؛ أما موسى بن نصير فقد «كان عاقلا كريما شجاعا ورعا متقيا الله تعالى ... وكانت البلاد [المغرب] في قحط شديد فأمر الناس بالصوم وإصلاح ذات البين ...»[3]؛ وكذلك محمد بن يزيد الذي كان «عادلا حسن السيرة» : وإسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر الذي استعمله عمر بن عبد العزيز سنة 100 هـ «كان خير أمير وخيروال، ولم يزل حريصا على دعاء البربر إلى الإسلام حتى تم إسلامهم»[4] . وإذا ما كانت هذه الأحوال فاشية في الولاة، الذين استشهد كثير منهم. فهي لن تكون في الرعية إلا أفشى. هذا فضلا عن الصحابة والتابعين الذين دخلوا المغرب، وقد أحصى منهم صاحب كتاب الاستقصا أربعين رجلا[5].

(1) -م.ن. 1/ 91.

(2) - م.ن. 1/ 92.

(3) -م.ن.1/ 95.

(4) -م.ن.1/ 101.

(5) - م.ن.1/ 85 - 90.

التحصيل

1 - التحصيل العلمي

كان التفقيه في الدين الإسلامي وتعليم اللغة العربية من مهام الفاتحين الأولين، ولعل الدراسات والآثار التاريخية التي تؤكد هجرة العرب الكنعانيين والحميريين وأهل خيبر إلى المغرب قبل الإسلام بقرون (منذ القرن الخامس قبل الميلاد)، وانتشار "البونيكية" القريبة من العربية بين الأمازيغ، كانت من عوامل تسهيل تعلّم لغة الضاد[1]؛ ولم يكد الإسلام يستتب بالبلاد حتى هب رجال ينهلون من العلوم الإسلامية «ابتغاء مرضاة الله»، فاشتهر منهم كثير وفاق بعضهم أقرانهم في الأندلس[2]، وقد أنزل موسى بن نصير معه إلى المغرب آلافا من البربر والعرب وأمرهم أن يعلموا البربر القرآن والفقه[3]، كما أن إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر حين قدم القيروان سنة 100 هـ كان مرفقا بعشرة من التابعين ذوي العلم والفضل يفقّهون أهل المغرب في الدين[4]، وأرسل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه «عشرة من التابعين يفقّهون أهل المغرب في الدين منهم حبّان بن أبي جبلة»[5].

وقد انتشرت المراكز والمساجد الإسلامية والكتاتيب التي مكنت الفاتحين والعلماء من ممارسة وظائفهم التوجيهية والتعليمية، وعلى الخصوص في القرن الثاني، ثم إن تأسيس الرباطات الجهادية على ساحل المغرب وقُراه منذ أواخر هذا القرن، واقتران العمل بالعلم وتعظيم شيوخه، جعل كثيرا من تلك المراكز والرباطات تتحول إلى "زوايا" تقوم بالتربية وتعليم اللغة والقرآن والدعوات والأذكار في أوساط البربر الذين كانوا شغوفين بالروحانيات فطريا، «ولم تلبث تلك الزوايا والرباطات أن أصبحت معاهد للفئات من المريدين المتشوقين للحياة الروحية أو الطلبة المتعطشين للمعرفة، ولم

---

(1) -بنعبد الله، م.س.1/ 54 - 59 حيث يثبت بالأمثلة كلمات وعبارات وأدوات نحوية ذات أصل عربي فصيح .

(2)-" بروفنصال" **مؤرخو الشرفاء**، ترجمة. عبد القادر الخلادي، دار المغرب، 1977، 24.

(3) - الناصري، م.س.1/ 96.

(4)-ابن عذارى، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** (قسم المرابطين) تحق.د.إحسان عباس، بيروت، 1968 - 1980، 45 - 46.

(5) -الناصري، م.ن.1/ 101؛ عبد الله كنون ، **النبوغ المغربي**، المغرب، ط.1، 2/ 42؛ بنعبد الله، م.س.1/ 59.

يمض عليها زمن طويل حتى باتت تنافس، كمراكز تعليمية، مدارس فاس وجامعة القرويين»[1]، إذ تبوأ العلم مكانة عليا منذ قيام أول دولة إسلامية بالمغرب، فقد اتخذ المولى إدريس الأزهر لنفسه بطانة من أهل العلم لتوطيد أركان الدين ونشر اللغة العربية، وتابعه على ذلك خلفاؤه بفاس[2]، كما كان لدولة بني صالح (أو مملكة النكور) التي أسسها صالح بن منصور الحميري في تمسَمان فضل كبير على نشر اللغة العربية في كافة ربوع المغرب وترسيخ المذهب المالكي، كذلك كان لتدفق علماء الخوارج وفقهائهم ودعاتهم على المغرب في القرن الثاني، ودعاة الشيعة الفاطميين في القرن الثالث، كان ذلك عاملا قويا في توطيد اللغة العربية والعلوم والأفكار التي تناولتها، فلم يكد يحل القرن الرابع الهجري حتى أصبح الأمازيغ يزاحمون العرب في دراسة العربية ويناظرون فقهاء العرب في الأصول والفقه والكلام.

وقد استفادت المؤسسات التعليمية والدينية أيضا من العلماء الذين ارتحلوا إلى المشرق للحج وطلب العلم ثم رجعوا للتعليم والإرشاد في بلادهم، ومنهم على سبيل المثال واجّاج اللمطي (ت.445 ه) الذي بنى دارا لطلبة العلم وقراءة القرآن سماها "دار المرابطين" بعد رجوعه من القيروان وتتلمذه على أبي عمران الفاسي[3]؛ وتنبئنا الحركة العلمية بمدينة سبتة عن مشاركة أهلها في هذه الحركة منذ القرن الرابع الهجري أخذا وعطاء، فكانوا يرتحلون إلى حواضر العالم الإسلامي لتلقي العلم ومصاحبة رجاله والرواية عنهم أو للتدريس والإقراء، وبقيت هذه الظاهرة مستمرة إلى القرن الثامن الهجري[4]، كما توافد أهل العلم من الأندلس على يوسف بن تاشفين وابنه؛ويصف صاحب **المعجب** ذلك بقوله : «فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله، حتى أشبهت حضرةَ بني العباس في صدر دولتهم واجتمع له ولابنه من أعيان الكتّاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»[5]، وقد يكفينا

---

(1) - "بروفنصال"،م.س، 26 .M. BELLAIRES , les confrères religieuses au Maroc, Archives marocaines,1927, 4/17 et 18

(2) – "ألفرد بل"، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**،ترجمة.د.عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط.3، بيروت، 1987، 89.

(3) - «وكان المصامدة يزورونه ويتبركون بدعائه، وإذا أصابهم قحط استسقوا به» ابن الزيات ، م.س.89.

(4) -محمد العربي الخطابي، «سبتة، رجالها ومكانتها وصلاتها العلمية بمختلف الحواضر الإسلامية» مجلة "المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط،ع.22، يناير 1982، 9 - 81.

(5) -عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، الدار البيضاء،ط.7 ، 1950، 243.

الاطلاع على كتاب الغُنية مثلا، وهو فهرسة شيوخ القاضي عياض، لنقف على ما بلغته سبتة من إشعاع علمي على أنحاء العالم الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وعلى مكانة رجالها وحرصهم على اتصال أسانيد الكتب الذين يجازون فيها، مما يؤكد قوة الروابط الثقافية بين المغرب وحواضر العلم في العالم الإسلامي، تلك الروابط التي تجلت في المراسلة بين العلماء وتبادل مصنفاتهم وطلبتهم؛ أضف إلى ذلك كله مساهمة العرب الهلاليين والسلميين الذين جلبهم الموحدون إلى المغرب في امتزاج العنصرين، وتَوغُّل العربية بين البدو كذلك[1]، كما شجع الموحدون كثيرا من العلوم التي لم تكن رائجة أو كان رواجها محظورا في العهد المرابطي، فأسسوا المدارس والمعاهد والمجامع العلمية والمكتبات، وجلبوا كبار العلماء واهتموا بتدوين الكتب والترجمة إلى العربية،وعقدوا المناظرات، كما أفاضوا المرتّبات والجوائز والصلات وحتى الإقطاعات والولايات على العلماء، فضلا عن أن كثيرا من خلفاء الموحدين وأمرائهم كانوا علماء وفقهاء[2].

ولم تنفك صلة المغاربة بالمشرق قائمة يغذيها التلاقح الحضاري والتثاقف منذ دخول الإسلام المغرب، وقد ظلت تحفز المغاربة نحو الشرق أهداف منها ما هو ديني ومنها ما هو علمي ومنها ما هو تجاري ومنها ما هو سفاري أو سياسي، وقد يجتمع للمسافر أكثر من نية قبل الذهاب أو يتحقق له أكثر من هدف أثناء المقام أو عند الإياب، وقد يمتد ترحال بعضهم مكانا إلى أقاصي الشرق أو يطول مكث بعض آخر أزمنة، أو يحطّ عصا التجوال قوم منهم في بلد من البلدان أو يستقر مجاورا في حرم من الحرم، «وقد بلغ بعض المغاربة إلى ما وراء النهر ووصلوا إلى الهند والصين [...]؛ ويبدو أن من أسباب اقتحامهم تلك المخاطر الوصول إلى مواطن المدوّنين الأوّلين للحديث كبخارى وقزوين ونسابور وترمذ وغيرها»[3]، وكان مما يشجع بعض طلاب العلم على السفر إلى المشرق ما كانوا يسمعون عنه من المدارس المعدة لسكنى الطلبة والعلماء والمساعدات المخصصة لنفقتهم؛ ولقد عرف القرنان السادس والسابع الهجريين انتشارا واسعا لعلماء المغرب في الشرق، وقوي هذا الانتشار على الخصوص بعد سقوط القواعد

---

(1) - بنعبد الله، م.س.1 /59 - 60.

(2) - محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، دار المغرب،ط.2، الرباط،1977، 15 - 16.

(3) -محمد بن شريفة، **تراجم مغربية من مصادر مشرقية**، النجاح الجديدة، البيضاء،1996، 6 - 7.

العلمية بالأندلس في عصر بني مرين، واستمر بالقوة نفسها وربما تزايد في عهد الدولتين السعدية والعلوية،وكان الهدف الغالب على العلماء المتوجهين إلى المشرق استكمال المعارف وتبادل الإجازات[1].

ولم يقتصر الاهتمام بالمشرق على عامة الحجاج والطلبة والعلماء، ولكن الملوك المغاربة كانوا أيضا حريصين على ربط الصلة بالمشرق وتقويتها بوسائل عدة، فقد كانوا دائما يوفدون ركبانا رسمية للحج، وكانوا يعملون على تجديد الروابط مع رؤساء الدول الإسلامية، فيبعثون إليهم بالهدايا وإلى العلماء والأدباء بالصلات ويوقفون الأوقاف على طلاب العلم وتُوزع الصدقات من أموالهم على الفقراء، ومن أمثلة ذلك أن أبا الحسن المريني اقتنى ضياعا بالمشرق وأوقفها على القراء، وبعث مصاحف مكتوبة بخطه إلى الحرمين والقدس، وأن المنصور السعدي بعث إلى علماء مصر يستجيزهم رغبة في توثيق الأسانيد فأجازه محمد البكري وبدر الدين القرافي؛ وأن سيدي محمد بن عبد الله أوقف على القاهرة والإسكندرية نسخا من كتب ابن خلدون وقلائد **العقيان والأغاني ونفح الطيب** ومؤلفات ابن الخطيب، كما أرسل إلى أمراء طرابلس ومصر والشام وأشراف مكة والمدينة وإلى سائر الحجاز واليمن بالهدايا وإلى العلماء في تلك البلاد بالصلات والجوائز[2].

وكان المشارقة ملوكا ورعية يقدرون المغاربة وعلماءهم على الدوام، فكثيرا ما عُيّن الأكفاء منهم في المناصب العليا والهامة،أوكان لهم دور فعال في الحياة العامة أو الثقافية، وقد لقي بعض علماء المغرب حظوة كبيرة عند ملوك الشرق كما وقع مثلا لابن دحية الأندلسي (ت.633 هـ) الذي كان له عند الملك الكامل بمصر جاه عظيم، وبعثه رسولا إلى الناصر لدين الله ببغداد، كما بعثه هذا بدوره سفيرا إلى بعض ملوك العجم؛ وكذلك الخطيب ابن مرزوق الذي ولّاه السلطان الأشرف وظائف علمية بالقاهرة، وكان يفخر بأنه لا يوجد من يسند أحاديث الصحاح سماعا من مصر إلى الأندلس غيره، كما ألف كتابا يطري فيه السلطان ومصر؛ والعالم محمد المجيدري اليعقوبي الذي أكرمه أمير

---

(1) -ترجم المقري للراحلين من الأندلس إلى المشرق، في **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحق.د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 2 / 5 - 704.

(2) - ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، المطبعة الوطنية،1929، 1/ 354؛ الناصري،م.س.8/ 34؛ العباس بن إبراهيم المراكشي، **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، الرباط، 1 /47؛ بنعبد الله،م.س.1/ 82 - 84؛ ابن شريفة،م.س.8.

مصر وقيل إنه أحد أربعة لم يبلغ أحد مبلغهم في عهد سيدي محمد بن عبد الله؛ ومنهم كذلك مَحمد (فتحا) الدقّاق الدغمي السلاوي الذي كان معظّما عند ملوك الشرق وخصوصا السلطان العثماني[1]؛ ومحمد بن عمران الشريف الكركي الفاسي الذي كان شيخ المالكية والشافعية بمصر والشام[2].

ومن المغاربة من تولى بالمشرق التطبيب كابن عبد الملك ابن زهير طبيب الموحدين الذي تولى رئاسة الأطباء ببغداد ثم بمصر ثم بالقيروان؛ وكذلك علي الشلطيشي وعلي بن عتيق والحاج عزوز المكناسي وعلي بن يقظان وابن سمعون وغيرهم[3].

وكان من دواعي تقدير المشارقة للمغاربة ما كان عليه هؤلاء من إتقان وإحاطة بكثير من المعارف[4]. فقد كان على سبيل المثال الشريف الكركي الذي ولي مشيخة المالكية والشافعية بمصر والشام ينفرد وحده بمعرفة ثلاثين عِلما ويشارك الناس في العلوم الأخرى كما قال عنه القرافي؛ وكان محمد بن سليمان الفاسي الروداني (ت.1094هـ) فرد الدنيا في العلوم كلها[5].ومن ثم فقد كان كثير من المغاربة يضاهون في العلم المشارقة الذين كانوا يشهدون لهم بذلك أحيانا، كما شهد الحافظ ابن حجر لمحمد تقي الدين الفاسي بقوله: «وافقني في السماع بمصر والشام واليمن وغيرها وكنت أوده وأعظمه»[6]؛ وكذلك الكمال بن أبي البركات المكناسي الذي روى عنه الحافظ ابن حجر، وإدريس العراقي الذي استدرك أحاديث كثيرة على **الجامع الكبير** للسيوطي، وكان سيدي عمر الفاسي يقول عنه أنه أحفظ من ابن حجر، وكان من المغاربة من

---

(1) - ابن إبراهيم.م.س.5/ 60 و80؛ بنعبد الله،م.س.1/ 84 و93.

(2) -محمد بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت. 332؛ بنعبد الله، م.س.1/ 89.

(3) -ابن إبراهيم، م.س.3/ 63؛ بنعبد الله، م.س.1/ 87 و89.

(4) -مما قاله ابن سحنون عن نفسه مثلا: «لم أدخل إلى الشرق حتى حفظت أربعة وثلاثين ألف بيت من أشعار الجاهلية » بنعبد الله ،م.س.1/ 87؛ كما أن الجياني المعروف بالبغدادي (ت.546) حفظ كتاب البرادعي قبل رحلته. الكتاني،م.س.3/ 267؛ بنعبد الله، م.س.1 /87؛ عمر بن الطوير السوسي المراكشي (ت.622 هـ) كان يحفظ **البرهان** للإمام الجويني. بنعبد الله،م.س.1/ 88 - 89 .

(5) -«وكان في الحكمة والمنطق والطبيعي والإلهي الأستاذ الذي لا تنال مرتبته بالاكتساب، وكان يتقن فنون الرياضيات...» كما أنه اخترع آلة جغرافية عجيبة تنافس الناس في اقتنائها. ابن إبراهيم،م.س.4/ 334؛ بنعبد الله،م.س.1 / 89 و92.

(6) - بنعبد الله،م.س.1/ 91.

ناظر المشارقة كما حصل لابن زكري الذي عُقد له مجلس في جامع الأزهر لمناقشة فقهاء مصر وعلمائها[1].

أما التدريس فقد مارسه كثير من علماء المغرب في المشرق مثل محمد الحمصي (ت.570 هـ) الذي أقرأ بالشام مدة[2]؛ والحرالي (ت.637 هـ) الذي كان يلقي دروسا في قواعد التفسير بالشام[3]؛ ويونس بن طربة الذي ولي قضاء طرابلس الغرب وولي التدريس بدار الحديث الكاملية بالقاهرة سنة 641 هـ[4]؛ ومحمد بن سليمان المراكشي (ت.717 هـ) وهو من شيوخ الإسكندرية والمحدثين والمسندين بمصر[5]؛ وتاج الدين المراكشي (ت.752 هـ) الذي ولي التدريس في مصر وفي المسرورية بدمشق؛ وسالم بن إبراهيم الصنهاجي شيخ المدرسة الشرابيشية؛ ويحي بن موسى الرهوني (ت.774هـ) الحافظ الأديب المنطقي الذي تولى التدريس في المنصورية والخانقاه الشيخونية بمصر[6]؛ وجمال الدين (ت.823 هـ) الذي ولي مدرسة الناصر باليمن بعد تنقله في بلاد الشرق[7]؛ وامحمد الدقاق الدغمي الذي قام بتدريس الحديث في المدينة [8]؛ ومحمد الورزازي (ت.1138 هـ) الذي اشتغل بالتدريس في مصر وكانت له اليد الطولى في الفقه والعلوم العقلية[9]؛ ومن العلماء المغاربة الذين تتلمذ عليهم كبار علماء المشرق محمد بن عمران الشريف الكركي (السابق ذكره) فقد أخذ عنه القرافي وقال فيه ما تقدم ذكره[10].

ولقد كان لبعض العلماء المغاربة أثر كبير في الحركة العلمية بالمشرق لا سيما في القرن السابع الهجري، ومن بينهم مروان بن عبد الملك بن سنجون اللواتي الطنجي الذي كان

---

(1) - الكتاني، م.س.1/ 83 و142؛ بنعبد الله، م.س.1/ 91 - 92.

(2)- الكتاني، م.س.3/ 267؛ بنعبد الله، م.س.1/ 87.

(3)- «وكان أعلم الناس بالمنطق والطبيعيات والإلهيات وكان ينقض النجاة لابن سينا عروة عروة». بنعبد الله، م.س.1/ 89

(4)-بنعبد الله، م.س.1 /89.

(5) -ابن إبراهيم، م.س.3/ 248؛ بنعبد الله، م.س.1/ 90.

(6) - بنعبد الله، م.س.1/ 90 - 91.

(7) -بن إبراهيم، م.س.4/ 50.

(8) - ابن إبراهيم.س.5/ 60؛ بنعبد الله، م.س1/ 93

(9) - ابن إبراهيم، م.س.5/ 38؛ بنعبد الله م.س.1/ 93.

(10) -ابن فرحون، م.س.332؛ بنعبد الله، م.س.1/ 89.

يقرئ الحديث مدة سبع عشرة سنة في الشرق[1]؛ ومحمد بن عامر الحمصي الذي أقرأ بالشام مدة وتوفي بفاس بعد سنة 570 هـ[2].

ومن المؤلفات التي حملها المغاربة معهم ونشروها في المشرق وأقرأوها: الجزولية وألفية ابن معطي الزواوي في النحو، والشاطبية في القراءات، وقد ألف ابن مالك ألفيته النحوية بدمشق في الوقت الذي راجت فيه كتب النحو المغربية بالمشرق، كما أن أبا حيان الأندلسي بعد ذلك شاعت مؤلفاته في النحو واللغة والتفسير[3].

ومن المعلوم أن المشرق كما لم ينفك قبلة المغاربة الدينية، فقد بقي على الدوام وجهة الرحالة والعلماء، وإذا ما استعرضنا أسماء الرحالة المغاربة إلى المشرقين منذ القرن الخامس الهجري فإن اللائحة تطول[4] ، علما بأن أكثر الرحالة كانوا علماء أو طلاب علم.

وما يهمنا في هذا السياق هو الحركة العلمية التي استفاد منها المغاربة تحصيل العلوم المشرقية، وقد تجلت في ثلاثة مظاهر هي : الرحلة إلى علماء الشرق، وورود علمائه إلى المغرب، وجلب الكتب المشرقية.

إن الذين رحلوا من المغرب وأخذوا عن علماء المشرق من الكثرة بحيث يتعذر حصرهم[5]، ومن أشهر الأمثلة على ذلك أن المهدي بن تومرت من المغرب أخذ عن الغزالي في المشرق.

واستمر هذا الارتحال إلى العصور المتأخرة، إذ بقي المغاربة يتوجهون بالآلاف كل سنة إلى الشرق[6]، ومن المشهورين الذين حرصوا على إنتاج الشرق من العلوم النادرة

---

(1) - ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر بيروت،د.ت 4/ 43.

(2) - الكتاني،م.س.3/267؛بنعبد الله،م.س.1/ 87.

(3) - ابن شريفة،م.س.7.

(4) - منهم الإدريسي (ت.561 هـ) وابن جبير (ت.614 هـ) وابن رشيد (ت.721 هـ) والعبدي الحاحي (ت.أواخر القرن السابع) وابن بطوطة (ت.776 هـ.) والعبدري (ت.757) إلخ...

(5) – فمنهم مثلا أبو عمران الفاسي (ت.430هـ) والجياني (ت.546 هـ) وعبد الواحد المراكشي وعلي المحاربي ويحيى الدكالي الحافظ (كان حيا سنة 723 هـ) الذي صحب ابن دقيق العيد، ومفضل العذري الذي صحب عز الدين بن عبد السلام وابن خلكان، وميمون اللمتوني الذي سمع على الطبري صحيح مسلم، ومروان ابن عبد الملك اللواتي وابن منير ومحمد الفزازي السلاوي والعياشي واليوسي وأحمد ناصر وأحمد القادري ومحمد (فتحًا) الفاسي وابن الطيب العلمي وأحمد الهلالي وغيرهم:...ابن الزيات،م.س.8 - 89 و 238 - 239 و 275: محمد بن عبد الملك، **الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة**، تحق. محمد شريفة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1984، 8/ 2/ 528.

(6) - بنعبد الله،م.س.1/ 82.

في ق.13 هـ محمد التاودي بن سودة (ت.1209هـ) الذي لقي الشيخ مرتضى الحسيني؛ ومنهم كذلك محمد الزبادي (1209 هـ)؛ وعبد القادر الكوهن وآخرون[1].

أما ورود علماء المشرق على المغرب فلم ينقطع بدوره، فقد وفد مثلا تاج الدين بن حموية السرخسي أيام يعقوب المنصور الموحدي؛ ومحمود بن أبي القاسم الخراساني أيام الناصر الموحدي؛ ومحمد بن عبد الوهاب الدمشقي الحنبلي (ت.657)؛ وأبو البركات عمر الفارسي وغيرهم؛ كما وفد على المنصور السعدي كثير من علماء الحرمين وبيت المقدس ومصر والشام والعراق والهند[2].

إلا أن أغنى مَنبع لما تلقاه المغاربة عن المشارقة كانت مصنفاتهم، فكان النهل منها يتم في المشرق أو بعد استجلابها، وقد نشط جلب الكتب المشرقية على أيدي الحجاج والعلماء، وأحيانا على أيدي الملوك، وأهدى كثير من علماء المشرق إلى الملوك السعديين مؤلفاتهم وما كانوا يقتنون أو يستنسخون بعد أن نقل الأتراك دار الخلافة الإسلامية إلى القسطنطينية ، علماً بأن دولة السعديين في المغرب كانت مستقلة عن النفوذ التركي[3]، وكان لبعض أوائل المصنفين المشارقة مكانة خاصة عند المغاربة حتى قال بعضهم مثلا أن كل بيت ليس فيه شيء من تصنيف ابن قتيبة الدينوري (ت.276 هـ) لا خير فيه[4].

ومن أمثلة إدخال الكتب المشرقية إلى المغرب ما وقع على يد محمد الجياني الذي روى عن علي الطبري وجلب من كتبه **أحكام القرآن وأصول الفقه** و **الرد على أحمد بن حنبل** [5] ؛ وعبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر الذي أقام في المشرق طويلا وجلب دواوين من فنون العلم، وكذلك عمر بن الطوير السوسي المراكشي الذي أخذ عن عبد الوهاب البغدادي أصول الفقه وتعليقة محمد بن يحيى في مسائل الخلاف، وكان أول من أدخلها إلى المغرب؛ كما أن السلطان سيدي محمد بن عبد الله جلب من المشرق

---

(1) - محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، (سودة)؛ بنعبد الله،م.س.1/ 80.

(2) -ابن إبراهيم،م.س.1/ 47 و3/ 148؛ بنعبد الله،م.س. 1/ 82 و85، وقد ترجم المقري للوافدين من المشرق على الأندلس. م.س.3/ 5 - 149.

(3) - حجي،م.س. 1 / 69.

(4) - ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، القاهرة ، 1925 ، المقدمة.20 - 21.

(5) - الكتاني،م.س.3/ 267؛ بنعبد الله،م.س1/ 87.

كتب الحديث المهمة مثل مسانـد الأئمة أحمد وأبي حنيفة والشافعي وكثير من مهم المتون والشروح[1].

1.1 - الاشتغال بالعلم

من النادر أن نجد في تاريخ المغرب من عُرف بالتصوف ولم يكن من العلماء أو "المشاركين" في فنونه المتعددة، وباستعراضنا لتاريخ الثقافة المغربية نجد أن كثيرا من الصوفية كانوا في الوقت نفسه من أكابر علماء عصورهم، مشاركين في جميع فنون المعرفة إلى جانب مزاولتهم لأعمال البر وألوان المجاهدات الروحية، ونذكر منهم على سبيل التمثيل الشيخ زرّوق والشيخ محمد بن ناصر والشيخ محمد بن أبي بكر المجاطي والشيخ عبد القادر الفاسي، والشيخ أبا المحاسن يوسف الفاسي وابنيه العربي وأحمد والشيخ عبد الرحمان الفاسي الذي شبّهه محمد المقري- لعلماء مصر- بالجنيد كما شبهه غيره بالسيوطي لوفرة علمه، إلى غير ذلك من جهابذة العلم والتصوف[2]. ولما كان العلم يقتضي السياحة في طلبه، فقد قصد أكثر طلاب المغرب المشرقَ لأخذ العلم عن أهله الذين كان أكثرهم من العاملين، فأخذ الطلاب العلم والعمل وبثوهما معا في تلامذتهم. لذا كان علينا، قبل التعرض للذين نقلوا التصوف وطرقه إلى المغرب، أن نذكر بعض النماذج أمثلة على شغف صوفية المغرب بالعلم درسا وتدريسا وتأسيسا للمكتبات في زواياهم.

وقد استمر هذا الاهتمام بالعلوم، وخصوصا الشرعية منها عبر تاريخ الغرب الإسلامي، ولدحض قول "ألفردبل" بتوقف الاتجاه العلمي للتصوف في مغرب القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) وانتشار التصوف الشعبي، يكفي الاطلاع- مثلا- على وفيات الونشريسي، ففيه تراجم كثير من علماء الصوفية الذين عاشوا في القرن الثامن الهجري[3]. وفيما يلي بعض الأمثلة على الصوفية العلماء:

فلقد كان أبو مدين شعيب الأنصاري (ت.585 هـ) يهفو إلى العلم ويحاول الهرب مرارا

---

(1) - ابن عبد الملك، م.س.8/ 1/ 237 - 239؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 84 و87 - 89.

(2) - بنعبد الله، م.س.1/ 156 - 157، ويعدّ د.محمد مفتاح العلم عاملا من أهم أسباب تصوف المغاربة، **الخطاب الصوفي**، مكتبة الرشاد، 1997، 96.

(3) - **وفيات الونشريسي، ألف سنة من الوفيات**، تحق. محمد حجي، دار المغرب، 1976، 97 - 133؛
A.Bel **La religion musulmane en Berberie** , Paris, 1938, 346-365

مما فرضه عليه إخوته من رعي مواشيهم إلى أن تمكن من ذلك وحل بفاس فلقي بها «الأشياخ والأخيار والفضلاء» وألِف دروس أبي الحسن علي بن حرزهم والشيخ الفقيه ابن غالب، وقال فيه ابن قنفذ إنه «كان له بسط وقبض، فبسطه بالعلم، وقبضه بالمراقبة» [1].

وكان محمد بن عبد الرحيم بن يجبش التازي (ت.920 هـ) عالما وأديبا وله مراسلات علمية مع الإمام السنوسي صاحب العقائد المشهورة، ورغم غلبة الطابعين الأدبي والصوفي عليه فإنه كان مشاركا في العلوم الدينية واللغوية مبرزا في الفقه والنحو والعروض والحديث والعقائد؛ وكذلك كان محمد بن محمد التازي (ت.970هـ) ولد ابن يجبش المتقدم وتلميذه، عالما صوفيا كأبيه[2].

ج-ومن أولئك القوم عبد الله بن ابراهيم الخياط (ت.939 هـ) الذي كانت له رحلتان إلى مدينة فاس لطلب العلم تلتها سياحة صوفية، وكان لا يفتر عن تدريس العلوم المختلفة إلى جانب تلقين الأوراد في زاويته بزرهون وحض مريديه على التعلم[3].

د- ومنهم الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي (ت.963 هـ) الذي لم يكن يجارى في ميدان المعرفة بالله وعلوم التربية النبوية حتى قيل عنه إنه جنيدي زمانه أو غزاليه، إذ كان «كبير الشأن عظيم الرتبة في مقام العرفان» وتلقى كثيرا من علوم الظاهر على يد شيوخه وأضحى «ما من علم ظاهرا كان أو باطنا إلا وهو إمام يقتدى به فيه»، وكان أحرص الناس على تعليم عباد الله، آمرا مَن يلقى بتعليم الأهل والأولاد والعبيد والخدم والإماء، ويحث كثيرا على فهم مدلول الشهادتين، فلم يكن يُرى أحد من الرجال والنساء بزاويته إلا تاليا أو ذاكرا أو متعلما، وكان شيخه في التربية سيدي عبد الله الغزواني يعترف له بالفضل ويتخذه شيخا في السمعيات والنقليات ويستشهد بنثره ونظمه، ومع

---

(1) - ويروي من كلامه عن نفسه أنه قبل وصوله إلى فاس مكث عند رجل له كرامات فأمره أن يذهب إلى الحاضرة للتعلم لأن الله لا يعبد بالجهل، ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر محمد الفاسي "وأدلف فور"، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، 11 - 12.

(2) - محمد بن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحق.محمد حجي، دار المغرب، 1977، 66 - 71؛ محمد حجي،م.س.2 /434 - 435.

(3) - ابن عسكر،م.س.83، الكتاني،م.س.3 /191 - 192؛ محمد المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، تحق. عبد الحي العمراوي وعبد الكريم مراد، فاس 1989، 66 - 67؛حجي، م.س.2 /494 - 495.

ذلك كان الهبطي يقول : كل ما منحني الله تعالى من العلم ورزقني من الفتح فهو من بركة سيدي أبي عبد الله الغزواني، وفي مسلك الشيخين دليل على تواضع القوم لواهب العلوم وتعظيمهم لكل علم[1].

هـ- وكذلك كان شأن أبي يوسف الفاسي (ت.1013 هـ) مع شيخه سيدي عبد الرحمن المجذوب، فقد اجتمع للمريد علما الظاهر والباطن فكان شيخه يقول فيه إنه غزالي عصره، «وقال في آخر أمره: سيدي يوسف كنت أنا شيخه، واليوم هو شيخي... وكان الشيخ أبو محمد [المجذوب] يقلده في أمر دينه الظاهر ويأخذه عنه»[2].

ولئن دلت هذه الأمثلة على نوع من التواضع العلمي أو السلوكي، فإنها تدلنا أيضا على ما تميز به الصوفية من نظرة وظيفية وعملية للعلم نفسه، فلقد كانوا حريصين على التفريق بين العلم الضروري، الذي هو الفريضة الواجبة على المسلم، وبين ما زاد عليه وشمل فرض الكفاية، لأنهم كانوا واعين بأن العلوم لا نهاية لها، وأنها ليست مقصودة لذاتها وأن الترف العقلي أو الفكري أو العلمي تراكم أو فضول قد يورث الإنسان عُجبا وتكبرا وميلا إلى المراء المذموم شرعا، أو يُضيع على الموغل في تفاصيل بعض العلوم ودقائقها وقتا يمكن أن يوظَّف فيما هو أجدى وأجمع لخيري الدنيا والآخرة، لذا كان من الأدعية التعوذ من علم لا ينفع. وقد نهى ابن الفارض (ت.632 هـ) مثلا في تائيته المشهورة عن الاغترار بالدروس النقلية قائلا:

ولا تك ممن طيشته دروسه — بحيث استقلت عقله واستقرت
فثم وراء النقل علم يدق عن — مدارك غايات العقول السليمة[1].

ونهى أبو العباس المرسي عن مجادلة العارفين ب «نقل الطروس»، كما قيل لسيدي علي بن ميمون (ت.917 هـ) في ابتداء أمره : «اطرح كتابك واحفر في أرض نفسك يخرج لك ينبوعا» وروي عن سيدي علي الجمل قوله إن «أصبعين من العمل خير من مائة ذراع من العلم»، وأن الكتب هي التي تستمد من القلوب، وكذلك ينصح مولاي العربي الدرقاوي (ت.1239 هـ) مريده بأن يتعلم من علم الظاهر ما لا بد منه إذ لا يعبد الله

---

(1) -ابن عسكر، م.س.8 - 13، المهدي الفاسي، م.س.89 - 91.

(2) المهدي الفاسي، م.س.141 - 142.

(3) -ابن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، د. ت. 1962، 109.

إلا به، وينهاه عن أن يتبحر فيه لأن المطلوب هو التبحر في الباطن[1]، لكن هذا العارف يحذر من أن يفهم من كلامه إهمال علم الظاهر ويؤكد على أن لا طريق إلى الحقيقة إلا من باب الشريعة. وكأنه يعلل نهيه ذلك بما يراه من أن «جل فقهاء الظاهر – رضي الله عنهم – لا يسيئون ظنهم بأحد من أهل الخطإ مثلما يسيئون ظنهم بأهل الطريقة وهم أهل الباطن»، وإلا فإنه يعترف بفضل العلماء وينقل قول أستاذه: «فما علينا إلا فضل الله وفضل ساداتنا علماء الظاهر الذين قبضوا لنا إعلام النبي صلى الله عليه وسلم ...»، وفي إحدى رسائله إلى الطلبة الذين يتعلمون العلم يؤكد مولاي العربي أنه لا يخوض في رحمة الله كما يخوض فيها صاحب علم، ولا من هو في رضا الله تعالى كالمشتغل بتعلم دينه، إذ لا حرفة أكبر من حرفة تعلم العلم لله[2].

2.1- المراكز العلمية (الزوايا)

ولم يكن اشتغال الصوفية بالعلم منحصرا في البحث عن شيوخه وأخذه بصورة فردية، فقد يسرت الرباطات والزوايا تبادل العلوم المختلفة تلقينا وتلقيا،وقد سبقت الإشارة إلى أن الفاتحين الأولين للمغرب اتخذوا مراكز ومساجد وكتاتيب لتعليم القرآن ومبادئ الإسلام، وتأسست الرباطات للجهاد ضد النحَل الفاسدة ثم تحولت إلى زوايا، فضلا عن التي أنشئت من أول الأمر لتدريس العلم وتعميق الإيمان في القلوب. وإذا ما استعرضنا تاريخ المغرب الديني والعلمي وجدنا أن الزوايا كانت أهم مكوناته[3]، إذ كانت دوما هي مؤسسات العلم والعمل إلى جانب المساجد. بالإضافة إلى قيامها بوظائف اجتماعية متعددة، ليس هنا مجال سردها.

وكان شيوخ الزوايا العلماء يدرّسون في زواياهم مختلف العلوم الشرعية واللغوية والعقلية وغيرها، كما كان يفد عليها العلماء للتدريس والطلاب للتعلم من جهات أخرى لا توجد فيها زاوية، أو تبعد عن الحواضر العلمية. وقد تخرّج من الزوايا كثير من كبار علماء المغرب؛ ومن أمثلة الزوايا التي كانت مراكز علمية:

---

(1) - مولاي العربي الدرقاوي، **مجموعة رسائل**. تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، 70 و102 و166.

(2) - م.ن.167 - 168 و307.

(3) -وقد أشرنا قبل إلى وجاج اللمطي (ت.445 هـ) الذي بنى دارا لطلبة العلم.

أ-رباط الأمغاريين بتيط الذي أُسس قُبيل الدعوة المرابطية، وهو من جملة الرباطات التي أقيمت لمحاربة انحراف البرغواطيين الديني،وفي عهد محمد أمغار الذي لقّب "بأبي البدلاء السبعةّ" تحوّل الرباط إلى مؤسسة علمية إلى جانب التربية الصوفية، فأصبحت تدرس فيها علوم كالقراءات وكتب مثل **إعراب القرآن** و**الموطإ** و**المدونة** وكذلك **الإحياء** للغزالي[1].

ب - **زاوية داي** التي تأسست كذلك قبل المرابطين وعرفت ازدهارا علميا كبيرا حتى إن القاضي عياض (ت .544 هـ) قضى بها السنوات الثلاث الأخيرة من حياته، ومن علماء هذه الزاوية العاملين أبو عبد الحليم يعقوب الصديني (ت.559)[2]، ويحيى بن أبي بكر الزناتي (ت.614 هـ) وهو أول من قرأ عليه يوسف بن يحي بن الزيات (ت.627 هـ) -صاحب **التشوف**-[3] القرآن الكريم، وكان من أهل داي فتشرب التصوف وصحب أبا العباس السبتي (ت.601)، وكان إماما في اللغة والنحو والأدب، وله شرح لمقامات الحريري عده الفيروزبادي أحسن الشروح[4]؛ وكذلك سليمان بن يوسف بن ويحلان وابنه عيسى بن سليمان بن يوسف وهما من فقهاء تادلا وخطبائها[5]

ج- **زاوية فشتالة** التي كانت مركزا للعلم والتصوف منذ القرن السادس الهجري، ومن أعلامها أبو موسى الفشتالي الذي كانت عنده مخلاة فيها كتب يخلو بها مبتعدا عن الناس[6]؛ وقد نبغ في هذه الزاوية أدباء وشعراء وقضاة وأطباء اقتحموا البلاط السعدي وبسطوا نفوذهم الأدبي على الساحة الفكرية المغربية، واستمر عطاؤها إلى القرن الثاني عشر حين دخل إليها الشيخ إبراهيم بن سعيد الجزولي ثم ابنه وحفيده الذين جددوا الدور العلمي للزاوية أواسط القرن الرابع عشر الهجري[7].

د-**زاوية الصومعة** التي كان فيها الشيخ سعيد أومسناو (ت.943 هـ) يلقي دروسه العلمية في أزيد من تسعمائة بين شيخ وطالب ومريد، ومن بينهم أحمد بلقاسم وصديقه

---

(1) - محمد المازوني، «رباط طيط» ضمن **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1997، 31.

(2) -ابن الزيات،م.س.166 - 167.

(3) - م.ن.438 - 439.

(4) -م.ن.المقدمة،12.

(5) -م.ن.175 و 249 ها. (339) وها. (611).

(6) -م.ن.259.

(7) - مصطفى عربوش، **أحمد بن أبي القاسم**. النجاح الجديدة، البيضاء، 1998، 31 - 33.

امحمد الشرقي، وقد أكمل الأول دراسته بمراكش ثم تولى شؤون الزاوية فدعا إلى التعلم ونبذ الجهل والأمية، ومناصرة التصوف بالعلم والعقل والزهد والإصلاح. كما انكب على تأليف الكتب العديدة التي اتسعت بها شهرة الزاوية، إلى أن توفي (سنة 1013هـ)؛ ومن أسرة الصومعي عبد الرحمن بن إسماعيل (ت.بعد 1090هـ)[1].

هـ- **زاوية أبي الجعد**، ومن أهم شيوخها سيدي امحمد الشرقي وابنه محمد المعطَى (ت.1092هـ) مؤلف **الموائد السَّنية والأسانيد السُّنية**، ثم ابنه محمد الصالح الذي أعاد للزاوية مجدها العلمي فتوافدت عليها جموع الطلبة والمريدين وتردد على مجالسها كبار علماء العصر أمثال الحسن بن رحّال المعداني والحسن اليوسي والإفراني؛ وبعد ذلك جاء محمد المعطى بن محمد الصالح (ت.1180هـ) صاحب **الذخيرة في السيرة النبوية**، المكوَّن من عشرات المجلدات، وبعده ابنه محمد العربي (ت.1234هـ) الذي درس بالزاوية على شيوخها أمثال المحجوب المساوي ومحمد بن القاسم الفيلالي، ورحل إلى فاس للأخذ عن شيخها التاودي بن سودة، ثم رحل للحج واستجاز عددا من شيوخ المشرق، وكان آية في التفسيروالحديث، وفي الصيام والقيام[2].

و- **زاوية سيدي علي**، وقد أسسها علي بن محمد الجزولي البكري التمكروتي(ت. حوالي 940 هـ) وكان متعبّداً صالحاً، وخلّف ولدين عالمين صالحين كذلك، أحدهما محمد بن علي التمكروتي (ت. حوالي 965 هـ) وكان من العلماء العاملين، انتفع الناس بعلمه، وبلغت شهرته المشرق فكاتبه علماؤه؛ وخلفه ثلاثة أولاد أحدهم عبد الله (ت.بعد 963 هـ) الذي درس في المغرب والمشرق وأجازه علماء مصر، ثم رجع إلى تمكروت وساهم مع أبيه وإخوته في التدريس بزاويتهم، وثاني أولاد سيدي محمد اسمه محمد أيضا (ت.988هـ) كان فقيها صوفيا، انتدبه السلطان عبد الله الغالب سفيرا لدى الخليفة العثماني فأدى المهمة على أحسن وجه ورجع إلى تمكروت، ثم اختاره السلطان ثانية ليعلّم الأمراء السعديين وكان من الآخذين عنه أحمد المنصور الذي كتب عنه في فهرسته. أما ثالث الأولاد فهو علي بن محمد (ت.1003 هـ) وكان متعبّداً أديبا قام بالتدريس كذلك في زاويتهم. وكذلك كان إبراهيم بن محمد التمكروتي قائما بشؤون الفقهاء الطلبة وبالتدريس في الزاوية إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجري[3].

---

(1) - وهو مؤلف **التشوف الصغير**، عربوش، م.س.58 - 59.

(2) -م.ن.49 - 51.

(3) - حجي، **الزاوية الدلائية** ط.2، الدار البيضاء 1988، 2 / 545 - 548.

ز- **زاوية سيد الناس** (المراد بسيد الناس محمد رسول الله عليه السلام)، أسس هذه الزاوية بتمكروت الشيخ إبراهيم بن عبد الله الأنصاري الذي انتقل من المشرق إلى درعة خلال القرن الثامن الهجري، وازدهرت هذه الزاوية بعالم كبير هو أبو القاسم بن عمر التفنوتي (ت.953 هـ) وقد أخذ عن الإمامين محمد بن غازي وأحمد الونشريسي، وبرع في القراءات والفقه وقواعد اللغة والحساب والفرائض إلى جانب كثير من الصناعات اليدوية قبل أن يرجع من فاس إلى قريته الدرعية ليعقد حلقات التدريس للطلبة آناء النهار وزلفا من الليل. ومن مآثره أن قتّر على نفسه ووفر من " الشرط" الزهيد ما استطاع به أن يشتري عقارا في فاس ويوقفه احتسابا لله تعالى ليُصرف ريعه على نشر فنّ معين في العاصمة العلمية حتى يعم نفعه المغرب كله[1].
ومن العلماء الذين بثوا العلم في هذه الزاوية علي بن يوسف الدرعي (ت.حوالي 1045 هـ) درس في زاوية الدلاء ثم رجع إلى درعة يدرّس متنقلا بين عدة مناطق حتى استقر به المقام في زاوية سيد الناس، وقد عُد إمام المعقول والمنقول في هذه الجهة من درعة، فكثر الآخذون عنه من مختلف جهات تمكروت، ومن بينهم الشيخ الشهير محمد بن ناصر[2].

ح- **الزاوية الدلائية**: أسسها أبو بكر محمد الدلائي بإشارة من شيخه أبي عمر القسطلي حوالي سنة 974 هـ فاجتهد أبو بكر في تعمير الزاوية وحبس الرباع على الطلبة والمساكين حتى صارت من أحسن المدن يقصدها الناس ويلتقي فيها العلماء والطلاب، وتعقد المجالس العلمية في مسجد الدلاء الرحب. ولا يعنينا في هذا السياق من أمر الدلائيين إلا الشأن العلمي الذي بلغت فيه الزاوية أقصى مداه، فلقد عني مؤسسها بالعلم والعلماء وحرص على تعليم أبنائه الستة سواء في الزاوية على العلماء الوافدين إليها أو بالارتحال إلى فاس[3].

وكان من أبرز الأساتذة من أبناء الزاوية امحمد بن أبي بكر الدلائي (ت.1021 ت) الذي كان يحفظ صحيحي البخاري ومسلم وكتب السنن وغيرها، ويعرف الروايات ورجال الأسانيد بالإضافة إلى معرفة علوم كثيرة عقلية ونقلية؛ وعبد الرحمن بن أبي

---

(1) - ابن القاضي، درة، 3 /284(1358): لقط، 299؛ الإفراني، صفوة، 39 - 40؛ أحمد المنجور، فهرس، تحق.محمد حجي، دار المغرب، الرباط، 1976، 75؛حجي،م.س.2/ 542 - 543.

(2) -حجي،م.س.2/ 544.

(3) -محمد حجي، الزاوية الدلائية، 31 و47.

بكر(ت.1020 هـ)؛ ومحمد المرابط الدلائي(ت.1089 هـ) وهو من الذين طارت شهرتهم من المغرب إلى المشرق من الدلائيين، وتخطّف الناس مؤلفاته؛ والمسناوي بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت.1059)؛ وأبو عمر بن محمد بن أبي بكر الدلائي(ت.1069 هـ) وأحمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت.1075 هـ)؛ والطيب بن المسناوي (ت.1077 هـ)؛ والشاذلي بن محمد بن أبي بكر الدلائي (ت.1103 هـ) «وكان أعجوبة الزمان في الحفظ والإتقان...» كما وصفه محمد القادري في **النشر**:ومحمد بن محمد الشاذلي الدلائي (ت.1107 هـ)[1].

أما أشهر أساتذة الزاوية من غير أبنائها فمنهم أحمد بن القاضي (ت.1025 هـ) الذي تخرج في فاس على يد أكابر علمائها، وله مؤلفات في عدة فنون علمية كالفقه والفرائض والرياضيات والمنطق والتاريخ؛ والحسن الدرعي (ت.1006 هـ)؛ وأحمد بن عمران الفاسي (ت.1065 هـ)؛ وحمدون الأبار (ت.1071 هـ)؛ ومحمد بن سودة (ت.1076 هـ)؛ ومحمد بن سعيد المرغيثي (ت.1089 هـ) وكان موقّتا حيسوبيا مدققا وهو صاحب النظم المشهور في جميع النواحي المغربية والمسمى **بالمقنع** في التوقيت وله شرحان عليه كبير وصغير، كما أن الحسين اليوسي حضر له درسا في ألفية ابن مالك، وبعد ذلك صافحه المرغيثي نيابة عن شيخه بن طاهر الحسني[2].

ومن تلامذة الزاوية الدلائية المتخرجين منها: أحمد المقري (ت.1041 هـ) وهو العلامة الكبير صاحب **نفح الطيب** و **أزهار الرياض**؛ والعربي الفاسي (ت.1052 هـ) مؤلف **مرآة المحاسن** والمعروف بجرأته في الحق وغيرته على بلاد المسلمين ضد الغزاة؛ أما الحسن بن مسعود اليوسي (ت.1102 هـ) فهو مفخرة من مفاخر المغرب وأشهر من أن يعرّف، وقد لبث في الزاوية الدلائية نحو عشرين سنة طالبا ثم أستاذا، وبلغت مؤلفاته ستين ما بين كتاب ورسالة في مختلف العلوم والآداب؛ ومن جملة المتخرجين من الزاوية الدلائية محمد العكاري وأخوه علي دفين الرباط، وهو الذي أخذ عنه كثير من علماء العدوتين ومنهم العلامة أحمد بن عاشر الحافي؛ ومن تلاميذ الزاوية كذلك محمد بن عبد الرحمن الصومعي (ت.1123 هـ) صاحب شرح **سينية** ابن بادس(في الشيخ عبد القادر الجيلاني وتلاميذه) وشرح همزية البوصيري، وكان يلازم مجلس الشيخ علي اليوسي قبل أن يرحل

---

(1) م.ن.79 - 91.

(2) م.ن.92 - 103.

إلى مراكش للأخذ عن الشيخ الصوفي محمد بن عبد الله السوسي، ثم يعود إلى الزاوية الدلائية لينهل من دروس علمائها إلى أن تخرج عالما كبيرا، ورجع بعد تخريب الزاوية إلى مسقط رأسه تادلا ناشرا للعلم، ثم صحب الشيخ أحمد بن عبد الله صاحب زاوية المخفية بفاس؛ وبتحدث عنه الولآلي في **مباحث الأنوار** قائلا : «وهو وفقه الله تعالى إلى الآن مقبل على ما يعنيه من العلم والعمل، تخرّج عليه في العلم ناس من أصحابه، وتهذبت بمصاحبته أخلاقهم [...]، لا يُرى غالبا إلا ذاكرا أو مشتغلا بالعلم تعليما ومطالعة أو مذاكرة »؛ ومن التلاميذ كذلك أحمد بن يعقوب الولالي (ت.1128 هـ) وكان من الأعلام علما وتديّنا، متبحرا في العلوم الكثيرة وله المؤلفات العديدة؛ ومنهم كذلك محمد بن مسعود المراكشي (ت.1090 هـ) وغيرهم[1].

أما العلوم التي كانت تدرس بالزاوية الدلائية فهي القراءات والتفسير والحديث والتوحيد والفقه والأصول والمنطق والتوقيت والبلاغة والأدب وبعض كتب التصوف ومنها : **رسالة القشيري** و**حكم ابن عطاء الله** و**أحزاب الشاذلي**[2].

ط- **زاوية ابن مهدي** (أو زاوية الحنا): بأرباض زكورة، وأبرز شخصية علمية فيها وفي كل بلاد درعة محمد بن مهدي الجراري الدرعي (ت.979 هـ) الذي كانت له المشاركة التامة في علوم اللغة والتفسير والحديث والفقه والتوحيد والأصول، وقد أجازه علماء الحرمين الشريفين والشام ومصر عن طريق تلامذته، ولم يكن يكلّ من تدريس المتعلمين في زاويته من الفجر إلى ما بعد العشاء، كما عرف بالصلاح والزهد في كل ما عُرض عليه من مال ومناصب؛ ومن أبنائه الذين تخرجوا في الزاوية محمد بن محمد وعبد الله بن محمد[3].

ي- **زاوية ابن ويسعدن**، وشيخها محمد بن ويسعدن العمري السكتاني (ت.987 هـ) كان من كبار رجال العلم والتصوف، وأدركت زاويته مكانة عظيمة لكثرة من كان يأوي إليها من المريدين والمساكين والأيتام والأرامل، فضلا عن الطلبة الكثيرين، ومن علمائها البارزين علي بن محمد بن ويسعدن (ت.1005هـ) الذي قرأ على والده وسلك على يده طريق القوم، ثم ذهب إلى فاس وأخذ عن مشيختها قبل أن يتصدر للتدريس

(1) - م.ن.103 - 136.
(2) - م.ن.75 - 79.
(3) - حجي، **الحركة الفكرية**، 2/ 533 - 553.

بزاويتهم. وكان أبوه يقول فيه «لو اجتمع علماء المشرق والمغرب ما قدروا على علمه الذي رزقه الله له»؛ ومن علماء هذه الزاوية كذلك عبد الملك بن محمد بن ويسعدن، وإبراهيم بن عبد الله الصنهاجي، ومحمد بن إبراهيم بن ويسعدن[1].

ص- **زاوية تمكروت** (الناصرية)، غلب عليها الطابع الصوفي منذ إنشائها على يد الشيخ عمر بن أحمد الأنصاري التمكروتي (ت.1010هـ)، ولم يشتغل فيهابالتدريس غير بعض العلماء الزائرين، وبعد أن استقر بها الشيخ محمد بن محمد بن ناصر (ت.1085 هـ)، وقد جاء إلى هذه الزاوية بعد أن اكتمل تكوينه العلمي ليسلك طريق القوم على يد الشيخ عبد الله بن حسين الرقي (ت.1045 هـ) الذي كانت تسمى الزاوية باسمه (الحسينية)، فانتدب الشيخ العالم المريدَ للمقام والتدريس في الزاوية التي آل أمرها إليه وغدت تسمى باسمه، وكانت هذه الزاوية ثالث مركز قروي يدرس فيه كتاب سيبويه ، بينما لم يكن لدراسة هذا الكتاب أثر آنذاك لا بفاس ولا بمراكش؛ ومن العلماء المدرسين بالزاوية الشيخ ابن ناصر، وأحمد بن مسعود التمكروتي (ت. بعد 976 هـ) وأخوه عبد الله (ت.980 هـ) الذي ألف عدة كتب في الفقه والنحو وغيرهما[2].

ع- **زاوية زداغة**، أسسها عبد الله بن سعيد المناني الحاحي (ت.1012 هـ) وهو عالم صوفي، قرأ على والده الصوفي الشهير سعيد بن عبد المنعم (ت.953 هـ) بحاحة، ثم ذهب إلى فاس وأخذ عن علمائها كالونشريسي والزقّاق، وتتلمذ أيضا لعبد الله الهبطي والشطيبي وغيرهما، وقد قسم عبد الله بن سعيد أيامه بين التدريس والوعظ والإرشاد والتأليف والنسخ والذكر والتهجد، وآلى على نفسه ألا يغادر عاميّ زاويته إلا بعد أن يتعلم مالا بد أن يعرفه المسلم من أمور دينه عقائد وعبادات، وألّف في ذلك كتابا على غرار **عقيدة** أبيه المبسطة، يلقنه بالعربية لمن يتكلمها وبالشلحية (الأمازيغية) لمن غلبت عليه العجمة؛ ومن علماء هذه الزاوية محمد بن علي الجزولي الأنسوي (ت.1009 هـ) وكان كفيفا وماهرا في القراءات وعلوم القرآن؛ ومنهم الحسن بن عبد الله الحاحي(ت.1012 هـ)، وهو فقيه صوفي تخرج على والده واشتغل بالتدريس بالزاوية؛ومنهم يحيى بن عبد الله الحاحي (ت.1035 هـ) وهو أحد الأدباء

(1) -م.ن.565 - 567.

(2) -م.ن.2/ 549 - 551.

الأمراء، تكوّن تكوينا علميا متينا في سوس ودرعة وفاس، وامتاز في علوم الحديث والرواية امتيازه في النثر والنظم، ظل يدرس في الزاوية زهاء ثلاثين سنة وشدت إليه الرحال من السهل والجبل؛ ومنهم أحمد بن الحسن الحاجي (ت.1052 هـ) وكان محدّثا راوية وأديبا وفقيها[1].

3.1- المكتبات

اتخذ المغاربة المكتبات الخاصة منذ عصر الأدارسة، وازداد عددها وغناها بالكتب مع الأيام بازدياد اهتمام الناس بالعلم واقتنائهم للكتب واستنساخها،ولم تعرف المكتبات العامة إلا في عهد الموحدين ومن بعدهم، كما أنهم قصروها على الحواضر الكبرى التي كثرت فيها المكتبات وشحنت بنفيس الكتب خصوصا أيام السعديين التي دخلت فيها إلى المغرب كتب كثيرة من الأندلس والمشرق العربي، كما ساعد ازدياد الطلاب والعلماء والنساخ وازدهار صناعة الورق على انتشار المكتبات في البوادي فضلا عن المدن وخصوصا في جبال الأطلس وما وراءها من بلاد تافيلالت ودرعة وسوس، بحيث وجد في هذا العصر عشرات المكتبات العامة ومئات المكتبات الخاصة[2].

وقد تأسست منذ العهد الموحدي مكتبات ملكية ومكتبات عامة، فأسس النوع الأول يوسف بن عبد المومن وكان من أهميتها واعتنائه بجمع كتبها أن بلغ ما في قسم الفلسفة وحده من الكتب ما يقارب عدد ما كان في مكتبه الحكم في الأندلس وهو 400000 مجلد[3].

أ- **أما المكتبات العامة** فإن المبادرة إلى إنشائها كانت من لدن بعض الأفراد في هذا العصر أيضا، وأولهم علي بن محمد الغافقي السبتي المعروف بالشاري (ت.649 هـ) الذي «شارك في فنون من العلم مع السر الظاهر والمروءة الكاملة، واقتنى من الدفاتر والدواوين

---

(1) -م.ن.2/ 560 - 564.

(2) -أنتج المغرب الورق واستعمله منذ القرن الخامس الهجري، فكان في فاس وحدها 104 معمل، ثم أصبح في أوائل القرن السادس 400 معمل بفاس إضافة إلى ما كان من معامل بسبتة وشاطبة، وذلك قبل أن يصبح المغرب مستوردا للورق أواخر المرينيين، علي الجزنائي، جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحق. عبد الوهاب بن منصور،1967،67؛ حجي، **الحركة الفكرية**،1/ 182 - 183.

(3) - ذكر أنه كان بمراكش وحدها 200 دكان لبيع الكتب المخطوطة. محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**،275 و282.

شيئا عظيما ونافس فيها وغالى في أثمانها وربما رحل في ذلك حتى حصل منها ما أعجز أهل بلده»، وقد أوقف الشاري مكتبته على أهل العلم، وبلغ من قيمتها أن سمّاها ابن الخطيب (ت.776 هـ) «خزانة كنز العلوم »، واعتبرها ابن القاسم أقدم ثماني مكتبات موقفة على طلاب العلم، فرصفها بقوله: «الخزانة الشهيرة ذات الأصول العتيقة والمؤلفات الغريبة»، فقد كان بسبتة في الزمن القديم بدور الأكابر وذوي الأقدار خمس وأربعون خزانة، ثم أصبحت اثنتين وستين، ولم يبق منها زمن ابن القاسم (أوائل القرن التاسع الهجري) إلا سبع عشرة خزانة، تِسع بِدور الفقهاء والصدور، وثمان موقفة على طلاب العلم، أعظمها إحدى خزانتي الجامع العتيق، لم يشذ فيها فن من الفنون ولا نوع من المعارف مع تعدد مصنفات ذلك الفن وكثرة دواوينه[1]؛ وإنّ وصف ابن القاسم لأبي الحسن الشاري، إلى جانب أنه كان مشاركا في مختلف العلوم بكونه ذا سر ظاهر ومروءة كاملة، لينبئنا عن السمات التي غلبت على العلماء الذين حرصوا على إشراك الناس في العلوم وإفادتهم باقتناء الكتب، إذ كان أكثر هؤلاء من الأولياء الصالحين الذين أوقفوا كتبهم على طلبة العلم.

ب- وأما **المكتبات الخاصة**، فقد تكوّن بعضها مما جلبه أفراد (مغاربة) من الشرق، كما تقدمت الإشارة، ولكن أكثرها ما ضمته الزوايا الصوفية التي حرص مشايخها على اقتناء الكتب ووقف بعضَها المريدون والمحسنون على هذه الزوايا؛ وينقل إلينا الأستاذ محمد المنوني نماذج من مكتبات بعض الأفراد في العصر الموحدي مثل مكتبات كل من ابن الصقر (ت. 569 هـ)، وابن غلندة (ت.581 هـ) بمراكش؛ ومكتبات كل من عبد الرحيم بن الملجوم (ت.604هـ)، وقريبه عبد الرحمن بن الملجوم (ت.605هـ)، والمسوفي (ت.609هـ)، والمومناني (ت.639هـ) بفاس؛ والقيسي (ت.653هـ)، وابن الطراوة (ت.659 هـ) بمراكش[2]. كما أن العلامة محمد المختار السوسي يحدثنا عن كثير من المكتبات بالجنوب المغربي، ومنها المكتبة الكرسيفية التي جمعها العلامة الولي الصالح شيخ مشايخ وقته

---

(1) - لسان الدين ابن الخطيب، **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، تحق.د. محمد كمال شبانة ، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1977 .72؛ محمد بن القاسم الأنصاري السبتي، **اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار**، تحق. عبد الوهاب بن منصور، ،ط.3، الرباط، 1996 .29 - 30؛ أحمد بن القاضي المكناسي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور، الرباط، 1974، 2 /486؛ المنوني، **العلوم والآداب**،م.س.281.

(2) -المنوني، **العلوم والآداب**، م.س.283 - 286.

بسوس الأقصى السيد أبو يحيى أبو بكر بن نعمان (ت.882هـ) الذي برع في كثير من العلوم وتسلسل العلم في بيته إلى القرن الثالث عشر الهجري[1].

2 - التحصيل الصوفي

إن أهم ما يعنينا في علاقة المغرب بالمشرق هو الأخذ أو التحصيل في مجال التصوف، ومع أن هذا المجال قد خضع لتبادل الأدوار في فترات مختلفة، بل كان المغرب في كثير من تلك الفترات أكثر عطاء وإشعاعا من غيره في مضمار التربية السلوكية العلمية، إلا أن سبق المشرق إلى معرفة الدين وعلومه النظرية والعملية، جعل منه المنطلق الأول للروح الصوفي، ومنه حمل الفاتحون الأولون معهم بذور هذا الروح الذي وجد قلوب المغاربة أرضا خصبة فأينعت وأثمرت أجود الثمار (كما أسلفنا)، لذلك لم تخل رحلات المغاربة إلى المشرق من أخذ وعطاء في هذا الجانب علما وعملا، وتفاوت الأخذ والعطاء باختلاف الأشخاص والأزمنة، كما أن كتب التصوف المصنفة في المشرق كانت تصل إلى المغاربة فيفيد منها الطالب ويستأنس بها السالك ويضع لها العارف شرحا أو تلخيصا أو غير ذلك.

ومن ثم فإن الكتابة الصوفية بالمغرب تأسست على لغة التصوف ومصطلحه اللذين نشآ بالمشرق مثلما تأسس السلوك الصوفي، وذلك قبل أن يصبح المغاربة أساتذة في هذا الفن، بل إن أستاذيتهم فيه فاقت أستاذيتهم في سائر الفنون، وعلى الخصوص السلوك العملي، إذ انتشر صوفية المغرب في الآفاق شرقا وغربا يؤسسون المدارس التربوية التي ما زالت شاهدة إلى اليوم على إشعاع تلك الأستاذية.

ولا يُعرف على وجه التحديد أول من أدخل إلى المغرب طريقة التصوف المنظمة لأن أمره كان فرديا حرص فيه أهله على أن يبقى علاقة خاصة بين العبد وربه، وكثيرا ما نجد في تراجم الأولياء الصالحين ابتعادهم عن الخلق، وطلبهم ممن يقف على شيء من كراماتهم أن يكتم عنهم؛ ولهذا السبب لم يكن التصوف من الظواهر التي تلفت إليها نظر المؤرخين، فلم يؤرخوا إلا لبعض من عرف بعلاقة ظاهرة مع الناس، وغالبا ما كانت هذه العلاقة تتجلى في العلم، وأكثر العلماء الذين كانوا عاملين وأُرِّخ لهم كان

(1) -محمد المختار السوسي، **المعسول**، المغرب،د.ت .3/ 319 - 323.

لهم حظ وافر من الأخلاق الظاهرية والباطنية التي تؤهلهم للقب "الصوفية" أو يشملهم وصف " أهل الفضل" الذين تحدث عنهم ابن الزيات (كما تقدم). لذلك فإن أغلب المشتغلين بالعلم والباحثين عنه في الآفاق ممن ذكرنا بعضهم يدخلون في ذلك الوصف الجامع الذي لا يميز فيه الصوفية بين من أخذ الطريقة عن شيخ مرب وبين من كانت له طريقته التعبدية الخاصة به، لذلك كانت أغلب تراجم الصوفية هي في الوقت نفسه تراجم لعلماء الإسلام[1].

وكانت المؤلفات الشرقية قد أخذت تتوافد على المغرب منذ زمن مبكر، ولا يستثنى من هذا التوافد ما صنف في التصوف، خصوصا أن الاستعداد لتقبل هذا النوع وافر وأن الارتحال للحج والعلم دائب، وتضن المصادر مرة أخرى بإخبارنا عن زمن الوصول الأول لمصنفات القوم إلى المغرب، غير أن المستعرب " بول نويا" يذكر أن كتاب **الرعاية** للمحاسبي دخل للمرة الأولى إلى المغرب سنة 461 هـ/1067 هـ، وأن أول شارح مغربي له هو الشيخ أحمد بن إسماعيل بن حرزهم المتوفى بفاس أواسط القرن السادس الهجري[2].

وقد أشرنا كذلك إلى أن محمد بن سعدون (ت.485 هـ) ارتحل إلى المشرق ولقي بمكة أبا بكر المطّوعي (ت. بعد 435 هـ) فحمل عنه مؤلفاته في التصوف[3]؛واستمر توارد الكتب الصوفية على المغرب بسرعة عجيبة يدل عليها وصول **إحياء الغزالي** إلى المغرب ووقوع ما وقع بسببه في حياة المؤلف، وكان ذلك التوارد يزداد بعفوية أو بتشجيع بعض الصوفية، كما وقع أيام أحمد بن محمد بن عاشر السلاوي (ت.764 هـ) الذي وضع جسرا بين المشرق والمغرب لإحياء كتب التصوف وردّالاعتبار إليه،فكان يأمرباستنساخ هذه الكتب إلى جانب كتب الفقه حتى لم يكن كسب جماعة من الناس إلا من ذلك[4].
وقد تعامل المغاربة مع كتب التصوف بطرق شتى من التعامل، من ذلك ما يلي:

---

(1) - يقول "بروفنصال"، «إن أعلام البيوتات المغربية غالبا ما يكونون من أهل الصلاح والاستقامة ومن أهل العلم والدراية ».س.56: بنعبد الله،م.س.1/ 131.

(2)- P.NWYIA, **Ibn Abbad Ronda**, Imprimerie Catholique Beyrouth,1961,55

(3) - وقد سردها محقق **التشوف** نقلا عن فهرسة ابن خير الإشبيلي. ابن زيات،م.س.83 - 84. ها. (3): التليدي، م.س.86.

(4)- محمد بن أبي بكر الحضرمي، **السلسل العذب**، تحق. مصطفى النجار، الخزانة الصبيحية. سلا.د. ت.22:أحمد بن عاشر الحافي، **تحفة الزائر بمناقب الحاج أحمد بن عاشر** ، تحق. مصطفى بوشعراء، الخزانة الصبيحية، سلا، 1988 ،16.

1.2- المطالعة

لا شك أن مطالعة كتب التصوف بعد استجلابها للمغرب كان أول مظهر من مظاهر الاهتمام بهذه الكتب، لكننا نلاحظ أن هذا الاهتمام لم يقتصر على مجرد الاطلاع العابر وإنما كان أيضا قراءة معمقة ومكررة لكتب معينة، فقد طالع أبو مدين (ت.594 هـ) مثلا أخبار الصالحين وكتب التذكير «وكان يلازم كتاب **الإحياء** ويعكف عليه»[1]؛ وكان ابن النحوي (ت.513 هـ) «يعتني **بالإحياء** كثيرا ويقطع نهار رمضان بمطالعته»[2]؛ وبلغ إكثار ابن عاشر السلوى من مطالعة كتاب **النصائح** (أو الوصايا) للمحاسبي (ت.243هـ) أن «كان يجري منه مجرى الدم»، كما أنه كان كثير النظر في **رعاية** المحاسبي كذلك وفي **قوت القلوب** لأبي طالب المكي (ت.386 هـ) وفي **الإحياء** للغزالي (ت.505 هـ)[3]؛ أما الفقيه الصوفي عبد الله الهبطي (ت.963 هـ) فقد كان يستحسن كلام ابن الفارض في مذهب الشوق وكانت تائيته الكبرى هجّيراه[4]؛ وكان مولاي العربي الدرقاوي (ت.1139 هـ) يسرد كتب الصوفية.

2.2- النصح بالمطالعة

مما ينصح به ابن عباد الرندي (ت.792 هـ) للمطالعة ما ألفه الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي (ت.412 هـ) في **عيوب النفس وكيفية مداواتها** وهو «جزء صغير الجرم عظيم الفوائد» ويطلب من المريد أن ينظر فيه، كما يذكر له بعد ذلك **نصائح** المحاسبي الذي نقل منه الغزالي فصلا في كتابه[5]؛ ونجد في بعض رسائل الرندي أنه يدعو إلى الاستعانة على تقوية اليقين بالمواظبة على النظر في علوم الصوفية وجعل ذلك آكد الأشغال بعد الفروض الواجبة، ثم يجعل المقدم على كتب القوم **قوت القلوب** لأن الحرص على تحصيله والنظر فيه بمثابة تحصيل ما يزيل العلل ويبرئ المرض وهو «الموصل إلى كل

---

(1) -ووجده الطلبة جالسا يقرأ رسالة القشيري. ابن قنفذ،م.س.17 و21؛ التليدي،م.س.64.

(2) - ابن قنفذ، م.س. 108.

(3) - الحضرمي،م.س.22 - 23.

(4) - ابن عسكر،م.س.8 ؛ محمد المهدي الفاسي،م.س.89.

(5) - ابن عباد الرندي، **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، تحق.د.عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف، مصر، د.ت.134.

غرض مطلوب»[1]؛ ومن المتأخرين نجد أن أبا المحاسن الفاسي (ت.1013 هـ) كان يدعو إلى الإدمان على **حكم** ابن عطاء الله[2].

ومن غرائب القوم أن الشيخ أبا محمد صالح (ت.631 هـ) رأى في منامه من يشير عليه **برسالة القشيري** و **حقائق السلمي** و **منهاج العابدين للغزالي**[3].

3.2- التدريس

كانت كتب التصوف المشرقية تدرس إلى جانب التفسير والحديث والفقه وغيرها من العلوم منذ أمد بعيد في المساجد مثل مسجد القرويين. وكذلك في الزوايا التي كانت مراكز لتلك العلوم، فأبو مدين شعيب مثلا لازم أبا الحسن بن حرزهم حين طلبه العلم بفاس وقرأ عليه **رعاية** المحاسبي[4]، ولما توفي ابن حرزهم خلفه في تدريس هذا الكتاب تلميذه عيسى بن الحداد[5]؛ كما أن أحد أصحاب أبي مدين قرأ عليه **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**[6]؛ وكانت **حلية الأولياء** لأبي نعيم (ت.430 هـ) تقرأ بالقرويين بعد التفسير منذ سنة 651 هـ وكذلك **الإحياء** و **الشفا**[7]؛ وسمع محمد بن أبي بكر الحضرمي (ت.787 هـ) كتاب **الرعاية** من أبي الربيع سليمان بن يوسف بن عمر[8]؛ وذكر ابن عسكر (ت.986 هـ) أنه صحب الشيخ عبد الوارث اليصلوتي (ت.907هـ) وقرأ عليه علوما مختلفة منها **المباحث الأصلية** للسرقسطي ورائية الشريشي في التصوف[9]؛ أما سيدي يوسف الفاسي فإنه كان يُقرئ أوتقرأ في مجلسه عدة كتب في التصوف **كالرسالة القشيرية** و**قوت القلوب** و**الإحياء** و**عوارف المعارف** لشهاب الدين السهروردي و **منازل**

---

(1) -ابن عباد، **الرسائل الصغرى**، تحق، بول نويا، دار المشرق، بيروت،1974، 41.

(2) -بنعبد الله، م.س.1/ 165.

(3) - أحمد بن إبراهيم الماجري ، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، المطبعة المصرية، 1933، 248؛ التليدي،م.س.112.

(4) - ابن الزيات، م.س.322؛ ابن قنفذ، م.س.14.

(5) - ابن القاضي،م.س.2/ 502.

(6) - ابن قنفذ، م.س.92.

(7) - الجزنائي، م.س.80 - 81؛ ابن القاضي،م.س.1 /74.

(8) - الحضرمي، م.س.74.

(9) -ابن عسكر، م.س.5؛محمد المهدي الفاسي، م.س.79.

السائرين للهروي و **حكم ابن عطاء الله** ومذاهب الصوفية لأبي النجيب السهروردي والشريشية[10].

4.2 -التداول

وقد اتسعت معرفة التصوف وكتبه اتساعا مطردا حتى شملت عامة الناس، كما نال بعض الخاصة من علية المجتمع حظهم من ذلك حسبما يستفاد من ترجمة الشيخ عبد الله الغزواني (ت.935 هـ) حينما استدعاه السلطان للتحقيق في شأنه. فقال الشيخ كلاما أغضب كاتب السلطان، لكن أخا السلطان -- وكان واليا على تازة - أوّل كلامَ الشيخ بما تشير إليه الحكم العطائية واستفاده من ابن يجبش (ت.920 هـ) العالم الصوفي المجاهد[11]. وبلغ من اتساع تلك المعرفة أن بعض المترجمين المتأخرين لبعض المشايخ وتلامذتهم يستشهدون على بعض حقائق الطريق بعدد كبير من الكتب[12].

5.2- الحفظ والانتساخ

وكان بعض أهل التصوف يعكفون على بعض الكتب الصوفية حتى يحفظوها؛ فتحدثنا كتب التراجم عن حفظ كل من أبي عبد الله الهواري ومحمد المشنزائي مثلا لكتاب **الإحياء**[13]؛ وانتشر كذلك انتساخ الكتب من أجل الحفظ أو التملك، وقد حصل ذلك من بعض الشيوخ مثل أبي محمد صالح الذي ترك عدة كتب في التصوف والفقه بخط يده[14]؛ وكان ابن عاشر السلاوي يأمر باستنساخ كتب الفقه والتصوف (كما مر ذكر ذلك)[15]، وكثيرا ما كان بعض القوم يُحبّس الكتب الصوفية **كالإحياء**[16].

---

(10) -التليدي.م.س.180.

(11) - محمد المهدي الفاسي،م.س.42 - 43.

(12) -يستشهد بوزيان المعسكري على رؤية الملائكة والأنبياء بكتب السيوطي والرصاع واليافعي والحاتمي والجيلي والغزالي وغيرهم. **كنز الأسرار ومعدن الأخبار في مناقب مولاي العربي وبعض أصحابه الأخيار**، مخط. (2841 ك) م.و.الرباط، 44 .

(13) - ابن الزيات،م.س.179؛ ابن قنفذ.م.س.75.

(14) - يذكر ابن قنفذ أنه وقف على كتاب مجموع فيه **المقصد الأسنى** و**بداية الهداية**، و**الرسالة القشيرية** بشرحها و**عقيدة الجبراني** و**فرائض الصلاة** للصقلي. كل ذلك بخط الشيخ.م.س.63.

(15) -الحضرمي،م.س.22.

(16) -ابن قنفذ،م.س.77.

6.2- المناقشة

لم يكن المغاربة وخصوصا منهم العلماء والطلاب يتقبلون كل العلوم التي تفد من المشرق، بل كانوا يناقشون أحيانا ما أُجمل منها أو خرج عن المعهود أو المذاهب السنية المتبعة. وكان شيوخ التصوف أنفسهم يوضحون ما أبهم أحيانا ويناقشونه، فيقبلون من مؤلفات التصوف ويرفضون جملة أو تفصيلا؛ فهذا ابن عباد الرندي مثلا يوضح بتواضعه العلمي المعهود مسألة وردت في **قوت القلوب** تتعلق ببعض الأفعال والصفات الإلهية، وهو موضوع شائك، عظيم الخطر... لا يدرك تحقيقه «إلا بأنوار اليقين...»، ومع ذلك فقد بحث وجوهه وبيّن حقائقه بدقة عالية، والجدير بالملاحظة هنا أن هذا البحث كان استجابة لسؤال طلبة وجهوه إلى ابن عباد وأرفقوه بما ذكره الخطيب البغدادي عن أبي طالب من مخالفة مذاهب الناس في الصفات بعد ثنائه عليه، والأجدر بالملاحظة أن ابن عباد سُرّ بأخذ الطلبة في هذه العلوم والبحث فيها، ونصحهم بالثبات على ذلك والمداومة عليه رغم المعارضة حتى يحمدوا عاقبته[1].

وبالإضافة إلى هذه اليقظة العلمية – بغض النظر عن تأثر العامة بكل طريف أو استغلال المرتزقة وتزيّدهم في الحكايات والخوارق -، فإن المغرب منذ قيام الدولة الإسلامية به، وعبر أغلب تاريخه ، قد كونت شخصيتَه ثلاثة عناصر متكاملة لأسباب وظروف تاريخية ليس هنا مجال تفصيلها، وهذه العناصر هي: العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، والتصوف السني، وقد لخصها عبد الواحد بن عاشر بقوله في منظومته التي تفيد حتى الأمي:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

فالاعتدال الأشعري وقى المغاربة من التطرف العقدي بنقيضيه (التنزيه الجانح إلى التعطيل والتشبيه الجانح إلى التجسيم)، والاتباع المالكي حصّنهم من الرأي المؤدي إلى تحكيم القياس العقلاني في الشرع، والتصوف السني كان الأسلوب (أو الطريق) التربوي للاجتهاد في اتباع العمل الشرعي من أجل إحياء القلب بمحبة الشارع والسلامة من الجمود على ظاهر الطقوس من جهة، ومن مظاهر الدعاوي والابتداع من جهة أخرى؛ فنظرُ الصوفي أخص من نظر صاحب أصول الدين، هذا يعتبر ما يصح به

---

(1) -ابن عباد، **الرسائل الصغرى**، 19 - 28.

المعتقد فقط. والصوفي ينظر فيما يتقوى به اليقين؛ وكذلك «نظرُ الصوفي للمعاملات أخص من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج. والصوفي ينظر ما يحصل به الكمال»[1] وعلى أساس من هذه المكونات المذهبية كان علماء المغرب عموما والصوفية منهم على وجه الخصوص ينزلون الكتابات الصوفية منازلها عندهم قبولا أو رفضا، فالشيخ العارف أبو المحاسن الفاسي مثلا نهى عن قراءة كتب الحاتمي وابن الفارض لأنها- عنده- تسد باب الفتح[2].

وكان من أشد الصوفية على الصوفية "محتسبهم" الشيخ زروق (ت.899 ه) الذي وضع مؤلفات وقواعد لضبط السلوك وأهله، فذكر في بعض قواعده ما حذّر منه الناصحون المحققون من الكتب الصوفية التي ينبغي أن تترك كلاًّ، وهي: **تلبيس** ابن الجوزي، **وفتوحات** الحاتمي بل كل كتبه، وكتب السهروردي. وجل كتب ابن سبعين، وابن الفارض، وابن حلا، وابن دوسكين، والعفيف التلمساني، والأيكي العجمي، والأسود الأقطع، والتجيبي، والششتري، ونحوها؛ أما ما يترك بعضه: فمواضع من **إحياء** الغزالي جعلها في المهلكات منه، **والنفخ والتسوية**،**والمضنون به على غير أهله**،**ومعراج السالكين**، **والمنقذ**، ومواضع من **قوت القلوب**؛ لكن الشيخ زروق حرص على التنبيه إلى أن المحظور من هذه الكتب الذي يلزم الحذر منه هو «شوارد الغلط»، لا جميع تلك الكتب، حتى لا يكون في ذلك معاداة للعلم؛ ثم إنه حدد الأدوات التي بها يتم تمييز الصحيح من الغلط، وهما أداتان اثنتان (في نظرنا لا ثلاثة) «قريحة صادقة وفطرة سليمة» وهاتان الأداتان بهما يؤخذ ما بان وجه صوابه، ويسلم لأهله ما كان غامضا؛ وبغير تينك الأداتين يقع قارئ تلك الكتب في فهم ما لم يقصده أصحابها أو في الاعتراض عليهم فيهلك بذلك[3]؛ وقد بنى الشيخ زروق تصنيفه للقاصدين إلى التصوف ولكتبه المناسبة لكل صنف على قاعدة الاستحسان التي قال بها فقهاء المالكية في كثير من مسائلهم إذ روى عن مالك قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»[4]. فالتصوف مبني على اتباع الأحسن حتى قال ابن العريف (ت.536 ه): «السر الأعظم في طريق الإرادة ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ (الزمر، 18) ؛ وعند زروق أن اختلاف وجوه الحسن يقتضي تعدد الاستحسان،

---

(1) - أحمد زروق، **قواعد التصوف**، دار الجيل، بيروت،1992، 43.

(2) - التليدي،م.181.

(3) -زروق،م.س.155 - 156.

(4) - ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحق. محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، مصر، 1978، 6/ 992.

«فمن ثم كان لكل فريق طريق ، فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ومن نحا نحوه، وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في **مدخله**، وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه [...]، وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي في كتبه ...» إلخ: وهذا التناسب تابع للطبائع والاستعدادات فضلا عن الكسب العلمي، إذ ينبغي أن يكون «في اختلاف المسالك راحة للسالك وإعانة له على ما أراد»[1]. ولما كانت كتب كل من المحاسبي والقشيري والمكي والغزالي وابن عطاء الله مقبولة بصفة عامة من المغاربة أكثرمن غيرها، فإن الشيخ زروق- جريا على تدقيقه المنهجي وتفصيله السلوكي- حاول إبراز خصائص بعض تلك المؤلفات، فعلى الرغم من أن العامي يجد تصوفه في كتب المحاسبي لما فيها من التزام التقوى قبل وقوع الذنب والاستدراك بالتوبة إذا وقع، إلا أن صاحب **الرعاية** و**النصائح** شدد غاية التشديد فيهما حتى قال سيدي أحمد بن عاشر «لا يعمل به إلا ولي»؛ وفي **القوت** و**الإحياء** توسع وتشعب في أصل التصوف وفروعه، ولا يفيد ذلك إلا من له مرجعية علمية أوعملية. أما غيره فقد يشوش عليه ذلك التوسع والتشعب، إلا أن الكتابين متفاوتان في فائدتهما، **فالقوت** يفيد التحقق ويورث التنوير، **والإحياء** يفيد التحقيق ويورث العلم: أما كتب ابن عطاء الله، فلكونها تنتمي إلى الشاذلية، التي بنت طريق القوم على أصل واحد هو «إسقاط التدبير مع الحق» وأرجعت الفروع إلى «اتباع السنة وشهود المنة والتسليم للحُكم بملاحظة الحكمة»، فإن تلك الكتب قد فصلت طريق القوم على أساس المبدإ التربوي المستمد من التوجيه النبوي «يسروا ولا تعسروا» وهو الذي صاغه الشاذلي بقوله «الشيخ مَن دلّك على راحتك لا على تعبك»؛ كما صرح ابن عطاء الله في التنوير خصوصا بما حامت حوله كتب الصوفية ولم تصرح به «مع زيادة البيان واختصار الألفاظ» وهو يسلك فيه مسلكا توحيديا «لا يسع أحدا إنكاره ولا الطعن فيه»[2] وكان أبو المحاسن الفاسي من المتأخرين يدعو إلى الإدمان على حكم ابن عطاء الله الإسكندري[3].

7.2- كتاب الإحياء

تقدمت إشارات إلى منزلة كتاب **الإحياء** عند عموم المغاربة، سواء قبل نكبته أو أثناءها (في عهد علي بن يوسف بن تاشفين) أو بعدها؛ وإذا ما كانت هذه المنزلة قد

---

(1) - زروق، م.س. 44 – 45 و55 – 56.

(2) -زروق، م.س.(ق.60 و 73 و 74).

(3) - التليدي، م.س. 181 ؛ بنعبد الله، م.س.1/ 151.

بلغت أوجها بعد النكبة بحيث أصبح **الإحياء** بمثابة الدستور العلمي والأخلاقي لأكثر صوفية المغرب، فصاروا يدرسونه ويحفظونه ويعملون بما فيه،فإن هذه المنزلة التي بلغها هذا الكتاب لم تكن مجرد رد فعل لتلك النكبة، وإنما لما لقيه لدى المتطلعين لإحياء الدين وعلومه في قلوبهم على الرغم من تسلط الفقهاء زمن المرابطين؛ ومما يدل على تلك المنزلة التي بلغها كتاب الغزالي قبل الإحراق أن العالِم الصوفي أبا الفضل ابن النحوي (ت.513 هـ) كان قد انتسخ **الإحياء** في ثلاثين جزءا، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا، وقال عنها «وددت أني لم أنظر في عمري سواها» وعندما استُفتي فيما فرضه السلطان على الناس من الحَلف بالأيمان المغلظة أن **الإحياء** ليس عندهم، أفتى ابن النحوي بأنها لا تلزم، بل إنه انتصر للغزالي عندما أفتى فقهاء المغرب بإحراق كتبه، وكتب إلى السلطان في ذلك؛ ومن المحتجين بأسلوب آخر على هذا الفعل الورِع الزاهد عبد الله المليجي (ت.قبل 540 هـ) فقد سأل عن الذين أفتوا بإحراق **الإحياء**، فكان كلما سُمّي له واحد منهم دعا عليه ثم قال : والله لا أفلح هؤلاء الأشقياء؛ فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء. أما علي بن حرزهم (ت.559 هـ) فيروي أنه جرّد من **الإحياء** المسائل التي تنتقد عليه وعزم على إحراقه فرأى في المنام أنه جُرّد من ثيابه وضُرب ثمانين سوطا -حد الفرية - وَجد ألمها بعد استيقاظه، ولما تأمل المسائل وجدها موافقة للكتاب والسنة[1].

ولعل من أقوى الشهادات على قيمة كتاب الغزالي هذا ما قاله العارف الغوث أبو مدين (ت.594 هـ) من أنه طالع كتب التذكير فما رأى **كالإحياء**، وكان يلازمه ويعكف عليه (كما تقدم)[2]، وقد جرد صاحب **التشوف** كتابه من علوم **التصوف**- كما قال في مقدمته – لأن **إحياء علوم الدين** «هو المنتهى في ذلك »[3].

3 - تحصيل ابن عجيبة

قبل التعرض لاشتغال ابن عجيبة بالعلم، يجدر أن نلقي نظرة- ولو سريعة- على الحالة العلمية بتطوان، خصوصا لأنها كانت دوما مركز الشمال المغربي سواء في العلم

---

(1) - ابن الزيات، م.س. 96 و145 و169 ؛ ابن قنفذ م.س. 12 – 13 .

(2) - ابن الزيات، م.س.214؛ابن قنفذ.م.س. 21،التليدي،م.س.64.

(3) - ابن الزيات، م.س.36.

وغيره، ويسعفنا بعض المؤرخين المعاصرين بذكر جملة من العلوم التي كانت تدرس هناك في القرن الثاني عشر الهجري[1]، نختصر منها ما يلي :

- علم التفسير، وكان يدرس في الزاوية الناصرية دراسة تحقيق بتفسير ابن عطية.
- علم القراءات والروايات وقواعدها واصطلاحاتها.
- علم الحديث، وكان يقرأ فيه **صحيح البخاري**؛ كما كان يقرأ **صحيح مسلم**؛ **وموطأ مالك**.
- مصطلح الحديث، وتقرأ فيه منظومة الشيخ العربي الفاسي وألفية العراقي، وكان يقرأ كتاب الأربعين النووية والحديث المسلسل بالأولية.
- السيرة النبوية، وكان يقرأ فيها كتاب **الشمائل المحمدية** للترمذي وكتاب **الشفا** للقاضي عياض وسيرة الكلاعي.
- علم التوحيد، وكان يقرأ فيه **كبرى** السنوسي **ووسطاه وصغراه**.
- علم الفقه، وكان يدرس فيه **مختصر** الشيخ خليل **وتحفة** ابن عاصم **ورسالة** ابن أبي زيد القيرواني **والمرشد المعين** لابن عاشر.
- علوم أصول الفقه، وكان يدرس **بجمع الجوامع وورقات** إمام الحرمين.
- علم النحو والصرف، وكان يقرأ فيه كتاب **التسهيل وألفية** ابن مالك و **توضيح** ابن هشام **ومغني اللبيب** و **الأجرومية**.
- علوم البلاغة، ويقرأ فيها **تلخيص المفتاح**.
- علم العروض، وتدرس فيه الخزرجية.
- علم المنطق، ويقرأ بكتاب **السلم** للأخضري و **مختصر** السنوسي.
- علم التصوف، وتقرأ فيه **النصيحة** الزروقية **والحكم** العطائية.
- أما علوم الحساب والهندسة والطب والفلك، فلم يكن فيها آنذاك عالم ولا متعلم؛ وأما طرق تدريس تلك العلوم فكانت مختلفة باختلاف المدرسين والطلبة،غير أن

---

(1) - محمد داود، **تاريخ تطوان**، كلية الآداب، الرباط،د.ت. 3/ 164 - 170.

أهم الطرق المتبعة كانت طريقتين : الأولى تقوم على شرح المتون شرحا مختصرا مع الإكثار من المقروء سردا؛ والثانية تقوم على البحث والتحقيق والتدقيق مع الإكثار من النقول والمعارضة بينها ومراجعة المسائل في أصولها لمناقشة الشروح والحواشي، وكانت هذه طريقة العلامة محمد بن الحسن الجنوي في علوم التفسير والحديث والكلام والفقه والأصول والبيان والمنطق والتصوف وغيرها[1].

والملاحظ عموما على الحالة التعليمية آنذاك اعتماد العلوم النقلية وحدها دون العقلية، بالإضافة إلى أن المصنفات المتدارسة أكثرها حواش وشروح وملخصات ومنظومات تحتاج إلى جهد وزمان لحفظها وفك رموزها قبل القدرة على استيعابها ومناقشتها، إن وجد الشيخ الذي يساعد الطلبة على الاستيعاب والمناقشة، وقد أرجع كبار العلماء أمثال ابن العربي والشاطبي وابن خلدون وغيرهم «سبب نضوب ماء العلم في الإسلام ونقصان ملكة أهله فيه إلى إكباب الناس على تعاطي المختصرات الصعبة الفهم...»[2]، وعدم الرجوع إلى الأمهات والأصول التي تقوي الملكة عند الطلاب؛ وكان هذا التوجه نفسه من أهم الأسباب التي دعت آنذاك السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى أن يصدر قرارا بإصلاح التعليم سنة 1203 هـ. بعد رأى إضاعة الطلبة أعمارهم في قراءة المختصرات في الفقه وغيره، وبلغ به الأمر أن أخذ ينهى عن قراءة **مختصر** خليل و**مختصر** ابن عرفة وغيرهما. كما كان ينهى عن الخوض في القضايا الكلامية، حاثا على الرجوع إلى الكتاب والسنة ومذهب السلف[3]. وإذا ما سلمنا بأن محاولة السلطان محمد بن عبد الله ذلك الإصلاح كانت بسبب ما وصل إليه التعليم من عقم وتعقيد، فقد لا تكون هذه العيوب التعليمية بالضرورة سببا في فرار بعض كبار فقهاء تطوان (كابن عجيبة والحرّاق) من حظيرة الفقهاء إلى حظيرة التصوف[4]؛ذلك أن تبرّم ابن عجيبة ونفوره من علوم عصره التي حصّلها لا يرجع إلى جمود تلك العلوم وعدم تجددها فقط، لأنه مع ذلك يستمر «في طلب العلم والتعلم حتى بعد بزوغ نجمه في العلم الظاهر بتطوان، فكان- كما يقول عن نفسه- يَدرس في نفس الوقت ولا يستنكف

(1) -م.ن. 170 – 171 .

(2) -الناصري، م.س. 8/ 67.

(3) - م.ن. 8/ 67 – 68 : عبد الله كنون، م.س.275 .

(4)-وهو رأي الأستاذ عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي** ،دار الآفاق الجديدة، المغرب،1998، 102 - 103 و110.

عن التعلم حتى بعد بلوغه سن الأربعين» [1]، والحقيقة أن ابن عجيبة انجذب إلى التجرد للعبادة وتشوف إلى علم الباطن حتى عارض والده الذي كان يريد منه متابعة التحصيل العلمي، ولم تكن أزمته ولا نزعته النقدية نابعة من شعوره بعقم طرق التعليم أو من علوم بعينها، وإنما هي أزمة وجودية جعلته يحس بعدم جدوى علوم الظاهر مع بقاء الباطن خاليا من العلم الذي ينقصه. فحقيقة العقم الذي استمروعي ابن عجيبة به «هو عقم العلم الظاهر» قبل تتويجه بالعلم الباطن[2].

لما كان النص هو الواقع الفوري المباشر الذي يتشكل فيه الفكر والخبرة ، ومن دونه لا موضوع هناك للاستعلام أو المساءلة أو الفكر، فإن موضوع العلوم الإنسانية كلها ليست إلا الإنسان بوصفه منتجا للنصوص. كما يستنتج " تودورف" من بعض أقوال "باختين" [3]. ومن ثم فإن تناولنا لأنموذج الصوفي ابن عجيبة ما هو إلا تناول للنصوص التي تركها، وإن استأنسنا بغيرها، غير أننا في هذا التناول أو ذاك ننطلق من سيرة ابن عجيبة ومراحل حياته، مخالفين من يرى أن معرفة سيرة الكاتب ومرجعياته لا تطابق المعرفة الداخلية للعمل وأنها ليست كافية لتوضيحه، فعند "جورج بولي" مثلا أن الجانب السيري ليس هو الذي يفسر النصوص، وقد يكون تأويلها به مضللا، وما دامت الكتابة هي الوسيلة التي بها يصون المؤلف أفكاره ومشاعره وأخلاقه، وهي وسيلته في إنقاذ هويته من الموت، فإن أعمال الكاتب هي التي تمكننا بالأحرى من فهم سيرته. لكن "بولي" في موقفه هذا يركز على لحظة قراءة العمل الوحيد منفصلا عن مؤلفه وعن أعماله الأخرى، لذلك فهو يريد أن تستغرقه قراءة ذلك العمل وحده بأن يحياه من الداخل لأن الذات التي تسود العمل لا توجد إلا فيه وحده،وهو في الوقت نفسه لا ينكر أن ثمة تناظرا بين أعمال مؤلف ما وخبرات حياته، وأن هناك تناظرا آخر بالغ الدلالة بين جميع أعمال المؤلف، وأن كتلة المعلومات السيرية والببليوغرافية والنصية والنقدية العامة ضرورية بالنسبة للقارئ[4]. وعلى ذلك فمثل هذه الإقرارات ممن يميلون إلى

---

(1) - م.ن.132.

(2) - م.ن.111 - 112 و 136 و 138.

(3) -"تودورف"، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، ترجمة. فخري صالح، المؤسسة العربية، ط.2، عمان، 1996، 45 - 46.

(4) -"جورج بوليه"، «النقد والتجربة الداخلية» ضمن **نقد استجابة القارئ**،تحرير "جين تومبكنز"، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 107 - 108.

الاستفراد بالنص وإقصاء صاحبه، لما يقوي تشبثنا بصاحب النص ومنتجه؛ على أن هذا المنتج ذاته ما هو إلا نص أو مجموعة نصوص، أو قل بلغة التصوف القرآنية: هو كلمة أو كلمات إلهية ناطقة. من هنا نستند في تناول سيرة ابن عجيبة، تناولا خاصا، إلى الأسباب الآتية:

- خصوصية نظرتنا إلى الأنموذج المراد دراسة بعض نصوصه، فهي ليست مبنية على مجرد شخصية بشرية تكابد الظروف المحيطة بها وتتفاعل معها تفاعلا يظهر فيما أنتج، شأن أكثر الكتّاب، وإنما تنبني على تجربة معينة لها تأثيراتها الخاصة التي تجعل منها بعدا ثالثا في حياة الصوفي ينضاف إلى بعدي الذات البشرية والظروف المعيشية.

- شمولية التجربة الصوفية في تأثيرها على كلية الإنسان وإنتاجه، بحيث تصبح تلك التجربة المعيار الأمثل لقيمة هذا الإنتاج، بما أنه تصوير شامل للحياة الصوفي الإنسانية[1].

- لأنموذجنا إنتاج قبل التجربة الصوفية وإنتاج بعدها، وهذا ما يقتضي رصد تطور هذا الإنتاج واختلافه.

- سيرة الأنموذج نص أيضا، فهي مكتوبة ولا يمكن التغاضي عنها، خصوصا أن صاحبها كتبها في أواخر حياته ، بعد أن بلغ درجة عليا من الصدق في تجربته، فالخط البياني لحياة الروحية لأنموذجنا هو المدخل لقراءة إنتاجه[2].

- القصد الأهم من البحث أن نتبين معالم الانتقال من التحصيل العلمي وإنتاجيته (الكتابة الصوفية قبل التجربة) إلى التأصيل السلوكي وإنتاجيته بعد التجربة وأثناءها (كتابة التجربة).

- ونحن نعني بالتجربة لقاء ابن عجيبة للشيخ المربي وممارسته العملية لطقوس التصوف ؛ وإلا فإن أنموذجنا كانت له قبل ذلك ممارسات تصوفية أكسبته صفات حميدة عدّ منها شيخه حينما لقنه الورد نحو اثنتي عشرة، منها الزهد والورع والتوكل والصبر والحلم والرضى والتسليم والشفقة والرحمة والسخاء... لكن هذه

(1) - د.سعاد الحكيم، عودة الواصل، مؤسسة دندرة، بيروت، 1994، 92.

(2) - م.ن.92 - 93.

الصفات لا تمثل إلا "تصوف الظاهر" عند الشيخ المربي، "أما تصوف الباطن" فهو ما سيعرفه ابن عجيبة بعد ذلك[1]. ومن هنا فإن تناولنا لسيرة هذا الأنموذج الصوفي سيكون من جانبين، جانب علمي وجانب عملي. فالجانب العلمي يتعلق بفترة اشتغال ابن عجيبة بالعلم تلقيا وتلقينا؛ والجانب العملي يشمل مرحلتين، مرحلة أولى تتزامن مع اشتغاله بالعلم، ومرحلة تالية لها هي مرحلة انخراط ابن عجيبة في طريق التربية الصوفية. وعلى هذا فإننا لا ننتهج التحقيب التعاقبي بصورة كاملة، كما فعل بعض الدارسين لهذه السيرة نفسها[2]، ولكننا، تتبعاً منا للمقدمات العلمية والعملية للسلوك العرفاني، نقسم حياة ابن عجيبة إلى سيرتين: علمية(تحصيلية) وسلوكية (تأصيلية)، وهذه إلى تصوف تقليدي أو تحصيلي وتصوف تجديدي أو تأصيلي.

لقد كان لابن عجيبة شغف عظيم بالعلم والمعرفة منذ صباه، فلم يكن يعرف عطلة أو استراحة،بحيث إنه كان في فترة حفظ القرآن يشغل الأوقات الأخرى بقراءة متون بعض العلوم المنظومة والمنثورة كالأجرومية والألفية وابن عاشر وحرز الأماني وغيرها، وكان حتى في طريق ذهابه إلى السوق ورجوعه منه يبحث عمن يدارسه أثناء ذلك[3].

ولم يكن ابن عجيبة يترك فرصة تمر دون التذاكر في المسائل العلمية وبحثها مع أي شخص له صلة بالعلم، فكان من الأسباب التي هيأت له متابعة التلقي إعجاب الفقهاء بقريحته وشدة ولعه بالعلم،وحينما يعرض أحد الفقهاء عليه اصطحابه إلى مدينة القصر الكبير لمتابعة دراسته، يقول ابن عجيبة: «فقلت له نعم وطاش عقلي من الفرح»؛ وأثناء الطريق كان التلميذ ملتزقا ببغلة الفقيه يبحث معه في فنون العلم،وعند حلول المساء يجالسه لقراءة الأجرومية، وذلك لطول السفر. وبعد أن استقر ابن عجيبة بالمدينة اشتغل بقراءة العلم وفنى فيه فناء عظيما –على حد قوله – إلى أن أهمل نفسه ونسي أمرها وصار الفقيه يناديه "البوهالي" (= المعتوه).

وفي تطوان كذلك استغرق الطالب أوقاته كلها في قراءة العلم الذي غيبت حلاوتُه عنه ما لحقه من فاقة شديدة. وكان من شدة تعظيم ابن عجيبة العلمَ أنه لم يكن يجلس في

(1) - ابن عجيبة، الفهرسة، تحق.د.عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي ، القاهرة 1990 ،46.

(2) -د.عبد المجيد الصغير، م.س،126 وما بعدها.

(3) - مع أنه كان يعتزل الناس في السوق أيضا. ابن عجيبة، الفهرسة، 27.

حلقته «إلا على وضوء»؛ كما أنه كان من أوفى الناس لأساتذته، إذ يذكر في فهرسته أنه ذهب إلى فاس المرة الثالثة لزيارة الأشياخ الذين أخذ عنهم «العلم الظاهر»[1].

1.3- العلوم المحصلة

أما العلوم التي حصلها ابن عجيبة فهو يعدّ منها ستة عشر علما، يصنفها إلى ثلاثة أصناف هي: علوم الأذهان، وعلوم الأديان، وعلوم اللسان.

- فما حصله من علوم الأذهان: علم المنطق، وعلم الكلام، على مذهب أهل السنة، والمهم من علم الهيئة، وقد زهد في علم " الحساب الغباري" لخوفه من أن يجرّه إلى الدنيا.
- ومما حصله من علم الأديان: علوم القرآن وعلى الأخص منها التفسير الذي فُتح عليه فيه ما لم يفتح على أحد غيره في زمانه، وعلم الفقه بأنواعه،وأصول الفقه، وأصول الدين أو علم التوحيد على طريق البرهان، قبل أن يترقى إلى «مقام الشهود والعيان» بصحبة الرجال، وعلم الحديث، وعلم السير، والشمائل، وعلم المغازي والتاريخ، وعلم التصوف النظري ثم العملي.
- أما علوم اللسان فما حصله منها علم اللغة والنحووالصرف والبيان بأنواعه، وقد زهد أيضا في علوم العروض «لبرود القريحة فيه» ولكونه أيضا مما يجرّ إلى الدنيا[2].

2.3- الكتب المدروسة

درس ابن عجيبة العلوم المذكورة سابقاً على عدة شيوخ وبواسطة عدة مصنفات، فكان يجلس إلى الشيخ الواحد لتلقي عدد من العلوم أومدارسة مصنفات، وكان يدرس المصنف الواحد أو جزءا منه على أكثر من شيخ، كما كانت طريقة تناول المصنف أو دراسة العلم تختلف من شيخ إلى آخر. ونتتبع فيما يلي المصنفات التي درسها ابن عجيبة في شتى مراحل تلقيه العلم أثناء قراءة القرآن وبعده، ومنها[3]:

---

(1) -م.ن.29 –30 و32 و45.

(2) -م.ن.101 –102.

(3) -م.ن.27 - 32.

- **القرطبية**، قرأها وحده أثناء حفظ القرآن الكريم.
- **الأجرومية**، قرأها وحده أثناء قراءة القرآن ومع الفقيه محمد السوسي السملالي.
- **ألفية ابن مالك**،قرأها وحده، وعلى الفقيه الرشا، وعلي ابن قريش مرارا، وعلى محمد الورزيزي شيئا منها، وعلى النحوي محمد العباس بحثا وتدقيقا.
- **المرشد المعين** لابن عاشر، قرأه وحده أثناء قراءة القرآن.
- **مورد الظمآن في رسم القرآن** للخراز، قرأه وحده أثناء قراءة القرآن.
- جزء من **حرز الأماني** للشاطبي، أثناء قراءة القرآن كذلك.
- **مختصر** الشيخ خليل، على الفقيه الرشا، وابن قريش، ومحمد الورزيزي، ومحمد الجنوي.
- **السلم** للأخضري، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- **مختصر السنوسي في المنطق**، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- **العقيدة الصغرى** للسنوسي، على الفقيه الرشا، وابن قريش.
- **العقيدة الكبرى** للسنوسي، على الفقيه الرشا وابن قريش.
- **المقنع** لأبي عمرو الداني، على الفقيه الرشا.
- **الخزرجية**، على الفقيه الرشا.
- **المحرر الوجيز** لابن عطية، على ابن قريش وعلى محمد الجنوي (جزأين)، وعلى أحمد الزعري.
- **صحيح البخاري**، على ابن قريش مرارا، وعلى محمد الجنوي مرتين، وعلى التاودي بنسودة سردا وإسنادا مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمعه كذلك سبع مرات على عبد الكريم بن قريش.
- **صحيح مسلم**، ورواه عن التاودي بعضه سماعا وبعضه إجازة على ابن قريش قراءة وبحثا، وعلى محمد الجنوي (جزء).
- **الرسالة** للقيرواني، علي ابن قريش.

- **تحفة الأحكام** لابن عاصم، على ابن قريش.
- **لامية الزقاق**، على ابن قريش.
- **قواعد ابن هشام**، على ابن قريش سردا وبحثا وتدقيقا، وعلى محمد العباس.
- لامية الأفعال، على ابن قريش مرارا.
- **المغني**، على ابن قريش (جزء منه).
- **تلخيص المفتاح**، على ابن قريش، ومحمد الجنوي، والطيب بنكيران.
- **مختصر السبكي**، على ابن قريش، ومحمد الورزيزي، ومحمد الجنوي.
- **الشفا** للقاضي عياض، على ابن قريش.
- **الشمائل** للترمذي، على ابن قريش.
- الهمزية للبوصري، على ابن قريش.
- **ورقات الحطّاب**، على محمد الجنوي.
- **التسهيل**، على محمد بنيس (جزء منه).
- **الرسالة** القشيرية، على محمد الجنوي.
- **حكم** ابن عطاء الله، على محمد الجنوي.
- **أصول الطريقة** لزروق، على محمد الجنوي.
- **النصيحة الكافية** لزروق، على محمد الجنوي (جزء منها).

ويذكر ابن عجيبة في سيرته الذاتية سنده المتصل في الحديث النبوي عن شيوخه في كل من البخاري ومسلم، كما يذكر سلسلته في الفقه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، من شيخه محمد الجنوي إلى الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر. ثم يثبت نصوص الإجازات العلمية التي أجازه بها شيوخه العلماء وهم: شيخ الجماعة بالمغرب آنذاك التاودي بن سودة، والعلامة محمد بنيس، والفقيه محمد الورزازي[1].

(1) - م.ن.34 - 38.

الفصل الثاني

الكتابة التحصيلية

التدريس والتأليف

على الرغم من شغف ابن عجيبة الشديد بالعلم وتحصيله قدرا كبيرا منه، فإن ميله الأشد للخلوة والتعبد كاد يعصف بكل ما تعلّم وقرأ، إلا ما كان يتحنث به ويتهجد؛ فقد أوشك على ترك العلم، والانقطاع للعبادة والتبتل، لولا أن تداركه التدبير الإلهي برؤيا أحد الأولياء الذين كان ابن عجيبة يتعبد في أضرحتهم، وهو يشير عليه بمتابعة الاشتغال بالعلم، ومع ذلك فقد استمر على إدمان الذكر وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن جلس «لتدريس العلم الظاهر مع الاجتهاد المذكور» مدة خمس عشرة سنة أو ست عشرة بتطوان، وذلك في جامع القصبة وفي جامع الجعيدي وفي مسجد الساقية الفوقية وفي زاوية ابن ناصر وفي زاوية أحنصل وفي زاوية ابن مرزوق وفي زاوية سيدي السعيدي وفي مواضع أخر ...»[1].

وقد استمر ابن عجيبة في تدريس العلم حتى بعد ملاقاته شيخ التربية الصوفية، وانتفع به خلق كثير كما تاب على يديه الكثير؛ حتى إنه قبل تلك الملاقاة كان «حائزا لرئاسة العلم معظما عند الخاص والعام » كما قال عن نفسه[2].

1 - ترتيب المؤلفات زمنيا

بدأ ابن عجيبة التأليف منذ سنة 1196 هـ بعد أن مر على ممارسته التدريس نحو خمسة أعوام أو ستة، وبلغت كتبه قبل لقاء الشيخ خمسة عشر ما بين تأليف وكرّاس، منها ثلاثة مؤلفات لم يكملها[3]؛ وتلك الكتب هي:

- **تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال**، سنة 1196 هـ
- **تأليف في ذم الغيبة ومدح العزلة**، سنة 1198 هـ
- **شرح تائية الجعيدي**، سنة 1198 هـ، أو سنة 1206 هـ

---

(1) - م.ن. 43 - 44 ونلاحظ قيام الزوايا- إلى هذه الفترة – بدور المعاهد العلمية.

(2) - م.ن. 53.

(3) - وهو العدد الذي يذكره في الفهرسة، 38؛ ويثبته كذلك " ميشون" في دراسته: (MICHON, Le soufi marocain Ahmed Ibn Ajiba et son Miraj, ed. J. Vrin, Paris,1973,90): أما الأستاذ الصغير فيقول إن ابن عجيبة كتب «حوالي أحد عشر مؤلفا ومقالة » م.س. 138.

- **تأليف في التوحيد والصلاة**، سنة 1199 هـ
- **الأنوار السنية في شرح القصيدة الهمزية**، سنة 1199 هـ. أو سنة 1203هـ
- **شرح الحزب الكبير للشاذلي**، سنة 1200 هـ
- **شرح منفرجة ابن النحوي**، سنة 1201 هـ
- **شرح بردة البوصيري**، سنة 1203 هـ
- **الأنوار السنية في الأذكار النبوية**، سنة 1205 هـ
- **شرح أسماء الله الحسنى.**
- **أربعون حديثا في الأصول والفروع والتصوف.**
- **تأليف في القراءات العشر.**
- **حاشية على مختصر خليل (غير تام).**
- **شرح الحصن الحصين (غير تام).**
- **أزهار البستان (غير تام)، استغرق تأليفه من سنة 1208 هـ إلى سنة 1218 هـ**

والملاحظ أن أكثر هذه الكتب تتناول مواضيع صوفية وخصوصا منها الأذكار والحقائق، أولها صلة وثيقة بالتصوف والأخلاق كالمديح النبوي وشرح الأسماء الحسنى والنية والغيبة؛أما المواضيع العلمية الأخرى فلا تتجاوز ثلاثة كتب، اثنان منها غير تامين، وهي في القراءات والطبقات والفقه. ولا شك أن انطباع إنتاج ابن عجيبة بالمشرب الصوفي، بالإضافة إلى ما كان عليه من استقامة ونسك، يرجع إلى ما كان له من «اعتناء كبير بمطالعة كتب القوم واستشراف على أحوالهم ... ومحبة واشتياق لأذواقهم »، إلا أنه على الرغم من كل ذلك العلم والعمل والاشتياق، لم يكن في مقدور ابن عجيبة قبل صحبة الشيخ المربي أن يشرح كلام القوم إلا «من وراء حجاب» كما عبر عن ذلك أحد مترجمي الشيخ الدرقاوي وأصحابه ومنهم ابن عجيبة[1]، مع أنه كان يجتهد في إظهار علوم الصوفية ويشهر طريقتهم ومنهم الشيخ زروق، كما أخبره بذلك بعض أصحابه في رؤياه الموافقة للواقع[2]. إلا أن ابن عجيبة في اشتغاله بالتأليف أثناء هذه الفترة كان ينقل كلام الناس كثيرا، كما قال عن نفسه، حينما واجهه شخص، وهو جالس يذكر الله بعد

(1) - بوزيان المعسكري،م.س.126.

(2) - ابن عجيبة، الفهرسة،70.

فجر ليلة القدر، قائلا له : «ألّفت كتابا فقلت : قال فلان قال فلان، وهل حصلت شيئا؟ ثم قال: إذا ثَم شيء قل أنت من عندك» [1]. وابن عجيبة نفسه يصرح في آخر بعض كتبه التي ألفها قبل التجربة الصوفية الحية، أنه عزم على تمزيق ذلك الكتاب لما وجد فيه من «حشو وتخليط» مفسرا ذلك بأن تأليفه كان قبل " الفتح" [2].

2 - تصنيف المؤلفات صوفيا

لقد استعرضنا مؤلفات ابن عجيبة في المرحلة التي سبقت تصوفه، فوجدناها تتراوح بين الكتابة في العلوم الشرعية والأغراض الصوفية. غير أنه في تناوله لهذه الأغراض ركز على شرح نصوص الأدعية والأحزاب الصوفية، والأذكار والمدائح النبوية وبعض الحقائق الذوقية، وعندما أراد أن يؤلف في موضوع التوجيه الأخلاقي لم يزد على **تقييد في ذم الغيبة** ولم يكد يضيف فيه شيئا إلى المنقولات في هذا الموضوع: وأما الكتابة في الحقائق الذوقية عند ابن عجيبة فلا نجد منها في هذه المرحلة إلا شرحه لتائية الجعيدي (سنة 1206هـ على الأرجح)، وقد حشر في الشرح عدته الاصطلاحية ومعلوماته عن الحقائق المنظومة، مع كامل التسليم لكل ما أشار إليه الناظم، وعظيم التشوق إلى طريق القوم ومذاقاتهم، والتوسل إلى الله أن يكون منهم في الدنيا والأخرى وينال ما نالوه.

ونصنف مؤلفات ابن عجيبة في هذه المرحلة بحسب المواضيع المذكورة مستعملين مصطلح "التوجيه" لما كان في الإرشاد الأخلاقي عموما، ومصطلح "التوجّه" لما كان في التعبد والذكر والتوسل، ومصطلح" المواجهة" لما كان في موضوع التصريح بالحقائق الذوقية؛ دون أن نذكر المؤلفات العلمية مثل القراءات والحديث وغيرهما: وقد اشتققنا مصطلحات التوجه والمواجهة والتوجيه استئناسا بالحكمة التي يقول فيها ابن عطاء الله : «اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه، والواصلون لهم أنوار المواجهة...»، ومن جملة شرح ابن عجيبة لهذه الحكمة أن أنوار التوجه هي أنوار الطاعة الظاهرة والباطنة وأنوار المجاهدة والمكابدة، أما أنوار المواجهة فهي أنوار الحقيقة والمشاهدة والمكالمة، «فالمريد ما دام في السير فهو يهتدي بأنوار التوجه ... لسيره بها، فإذا وصل إلى مقام المشاهدة حصلت له أنوار المواجهة» [3]؛ كما أن ابن عجيبة يقول في مكان آخر بأن «طالب الحق لا يزال ينجذب قلبه إلى الحضرة، ويتعطش إليها بأنوار التوجه وهي حلاوة المعاملة حتى

---

(1) -م.ن. 74.

(2) - ابن عجيبة، **اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية**، مخط. (301) ،م.ع. تطوان،273.

(3)-ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**،دار المعارف،د.ت.109.

يغرق في أنوار المواجهة وهي حضرة المشاهدة» [1]. وقد أضفنا إلى هذين المصطلحين مصطلح " التوجيه" الذي مارسه ابن عجيبة في كل من كتابة **تسهيل المدخل** وتقييده **في ذم الغيبة** حيث لخص بالأول كتاب **المدخل** لابن الحاج في تصحيح النيات وتكثيرها، وجمع في الثاني نصوص ذم الغيبة وما يتعلق بها؛ والكتابان في الإرشاد إلى الأخلاق الحميدة، ألّفهما ابن عجيبة قبل تصوفه، كما أسلفنا،وفيما يلي أصناف المؤلفات:

1.2 -مؤلفات التوجيه

- **تسهيل المدخل.**
- **تقييد في ذم الغيبة.**

2.2- مؤلفات التوجّه

- **شرح الوظيفة الزروقية.**
- **شرح الحزب الكبير للشاذلي.**
- **شرح منفرجة ابن النحوي.**
- **شرح بردة البوصيري.**
- **شرح همزية البوصيري.**
- **في الأذكار النبوية.**
- **شرح أسماء الله الحسنى.**
- **شرح الحصن الحصين.**

3.2- مؤلفات المواجهة

- **شرح تائية الجعيدي.**

ومن الملاحظ أن مؤلفات ابن عجيبة – أو شروحه – لنصوص التوجّه الصوفي هي أغلب ما اشتغل به منذ بدايته في التأليف إلى أواخره؛ ولعل من أسباب ذلك أن بعض هذه النصوص هي وظائف للذكر والتعبد الذي مارسه ابن عجيبة سنوات قبل صحبته للشيخ، مثل الوظيفة الزروقية وحزب الشاذلي والبردة والهمزية وغيرها. فتكون تلك النصوص التي صاحبها تلاوة وشرحا مدة تناهز خمسة عشر عاما خير مرآة عاكسة لمجاهدات الشارح وأحواله، بل يمكن أن نعتبر هذه النصوص بحق هي الشارحة لصدر تاليها والمعلّق عليها، لأنها من جملة ما كان يتوجه به إلى الله لكي يشرح صدره ويحققه بمضامينها.

(1)- ابن عجيبة ، **شرح خمرية ابن الفارض**،مخط .(1148 ك) م. و.الرباط ،91.

أوّلا: أنموذجا التوجيه

(1)-تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال

تمهيد

I - النية وموقعها

يقال في اللغة : «نَوَى الأمرَ يَنويه وانتواه» إذا قصد له واعتقده، كما يقال: «نَواه اللهُ» أي قصده بالحفظ. و «ينوي فلانُ وجهَ كذا» أي يقصده من سفر أو عمل. و «النَّوَى»: الوجه الذي يقصده، أو التحوّل من دار إلى دار[1]. وأصل النية عند الحكيم الترمذي من طريق اللغة هو النهوض، تقول: « ناء ينوء أي نهض ينهض» فيكون تفسير النية عنده نهوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله [...] فإذا كان القلب في حَبس النفس فإنه يحتاج إلى النهوض إلى الله عند مبتدإ كل أمر وهو الإرادة والقصد إليه...»[2].

وقدتعددت الأقوال واختلفت بين العلماء في شأن النية، خصوصا عند تفسيرهم حديث النية المشهور (إنما الأعمال بالنيات)، وقد جمع جلال الدين السيوطي عددا وافرا من تلك الأقوال في كتابه **منتهى الآمال**[3]، ومما ورد في أمر النية أنها من جنس الإرادة التي «هي الصفة المخصصة لأحد طرفي الممكن بما هو جائز عليه»[4]. أما النية فهي تخصيص في الإرادة إذ أنها «إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى بعض ما يقبله، لا بنفس الفعل من حيث هو فعل»[5]، فهي إرادة ثانية أو قصد من الفعل أو هي قيمته الدينية أو الخلقية، «ففرق بين قصدنا لفعل الصلاة، وبين قصدنا لكون ذلك قربة أو فرضا أو أداء أو قضاء»[6]. فتكون النية تخصيصا هي قصد الإنسان بقلبه ما يريده بفعله. كما

---

(1) -ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ن و ى)؛ ابن منظور، **لسان العرب**، (ن و ى).

(2) - الحكيم الترمذي، «باب في شأن النية» مخط. مجموعة ولي الدين الأفغاني (770) اسطنبول.

(3) -السيوطي، **منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال**، تحق. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

(4) - أحمد بن إدريس القرافي، **الأمنية في إدراك النية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984، 8.

(5) - م.ن.9.

(6) -م.ن.9.

أن النية تفارق الإرادة من وجه آخر إذ أن الأولى لا تتعلق إلا بفعل الناوي،أما الثانية فتتعلق بفعل الغير كذلك.

ونظرا لاهتمام الصوفية بشأن النية، وهي من أعمال القلوب التي اشتغلوا بإصلاحها وتصفيتها،فقد بحثوا في ماهيتها ومفهومها إلى جانب الألفاظ المقاربة لها، مستندين إلى الأصول والمرجعيات الإسلامية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا؛ فهذا الحارث المحاسبي، وهو من أوائل الصوفية المصنِّفين، يحدثنا بأسلوبه الحواري عن «الهمّ الموضوع» و «الهم الذي يكون صاحبه به مأخوذا» انطلاقا من الحديث النبوي : «من هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه، ومن هم بحسنة كتبت له»، فيفرق بين "العقد" و"الترك" بعد الهم، إذ الأول فعل يحسب سيئة يؤخذ بها صاحبها، والثاني امتناع يعد حسنة وهو الهم الموضوع[1].

ولما كان الهم تروية «فليس يعمل عبد حتى يهم، فإن كان له مضى وإن كان عليه تأخر»، كما يقول المحاسبي في مكان آخر بعد أن أورد قول الحسن البصري: «رحم الله عبدا وقف عند همه» ثم أعقبه بوصية سلمان الفارسي : «اتق الله عند همك إذا هممت...»[2].

وموقع النية والصدق عند المحاسبي هي من وراء الهوى والشهوة بالنسبة للغافل، ذلك أن هذين الأخيرين يسبقان الأولين إلى القلب عند العمل، نظرا إلى تطبع النفس على الغفلة والرياء، لكن اليقظ تكون عنده «الإرادة الصادقة أمام الهوى وشهوة النفس، والإرادة الصادقة هي جوهر الصدق والنية»[3]. ويجعل الحكيم الترمذي النية فرعا للإيمان الذي في القلب بمنزلة الشجرة الطيبة والنية هي فرعها في السماء - كما في الآية الكريمة- ، ولما كان معنى النية عنده هو النهوض، فإن العبد يحتاج إليها عند «مبتدإ كل أمر وهو الإرادة والقصد»[4] إلى الله تعالى.

---

(1) - ويجعل "الهم" في مكان آخر من ضروب "الفكرة" التي هي لازمة للخلق ومنها «فكرة الموازنة بين الأعمال» و«فكرة في الأثرة لله» الحارث المحاسبي، **المسائل في الزهد** وغيره، ضمن **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، تحق. عبد القادر عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969، 48 و79.

(2) - ثم ساق قول الحسن: «رحم الله القوم كانوا فقهاء، علموا أنه لا يكون عمل حتى يكون بدؤه همّا، وكذلك المؤمن هو الوقاف» وقول محمد بن علي : «إن المؤمن وقاف متأن، يقف عند همه لله عز وجل، وليس كحاطب ليل » المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،1985، 46.

(3) - المحاسبي، **آداب النفوس**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، 1984، 139 - 140 و145 –146.

(4) - الترمذي،م.س.

ويدرج أبو طالب المكي النية ضمن الخواطر القلبية التي منها الإلهام والوسواس، وهي أول القصد من الأعمال، وإذا كان الإلهام هو ما يقع في القلب من عمل الخير والوسواس ما يقع فيه من عمل الشر، فإن النية عند المكي هي «ما كان من تقدير الخيروتأميله» [1]، وتتغير النية بعد القصد الأول من الفساد إلى الصلاح أو من الصلاح إلى الفساد.

أما الغزالي فيعد النية «أحد جزأي العبادة» [2]؛ كما أنه يجعل النية والإرادة والقصد ألفاظا تتوارد على معنى واحد، ويضيف إليها ما ورد في بعض الآثار وهو "الهم". ولما كان كل تحرك اختياري للإنسان يتم بثلاثة عناصر هي"العلم" و"الإرادة" و"القدرة"، فإن موقع النية يغدو عند الغزالي وسطا بين العلم والعمل، ويعرفها بأنها «الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة» [3]. كما أنه يفرق بين النية وبين حديث النفس واللسان والفكر، أو الانتقال من خاطر إلى خاطر، فالنية غير داخلة تحت الاختيار [4].

2 - قيمة النية

يكاد الفقهاء يجمعون على ضرورة النية، فلا اعتبار للأعمال إلا بالنيات، انطلاقا من الحديث النبوي «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى...»، فلما كان هذا الحديث يتناول جميع ما يسمى عملا، فإن كل عمل لم يُنو لا يُعتبر، وتُخصَّص قيمة النية شرعاً فتكون «هي قصد الطاعة والتقرب إلى الله في إيجاد الفعل» [5].

ومن حكمة إيجاب النية أن تتميز العبادات عن العادات وأن تتميز مراتب العبادات كذلك، وذهب بعض العلماء إلى «أن النية لا يعتبرها الشرع إلا في العبادات»، غير أن النيات أقل رتبة من الأعمال باعتبار أن النيات وسائل والأعمال مقاصد «والوسائل

---

(1) - أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، 1/ 230 : **علم القلوب**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، مصر د.ت.176.

(2) - وهي «خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب...» الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ت.146 - 147.

(3) - الغزالي، **إحياء علوم الدين** ، دار القلم ،ط .3، بيروت، د.ت. 4/ 336؛ **كتاب الأربعين**، 145 - 146.

(4) - الغزالي، **الإحياء**، 4/ 344.

(5) - القرافي، م.س.7: السيوطي،م.س.73 - 74.

أخفض رتبة من المقاصد[1]. ولما كانت القربات التي لا لبس فيها لا تفتقر إلى نية، بل إن رفض النية في بعض العبادات لا يضرها – عند بعض الفقهاء -، فإن غير المطلوب في الشريعة لا معنى للنية فيه عندهم[2].

ويبدو أن الفقهاء عامة فرقوا بين النية والعمل تفريقا يفهم منه أن الممارس للعمل قد يكون ذاهلا عما يعمل، وهذا ما اقتضى منهم تقسيم النية إلى قسمين: «فعلية موجودة» وهي التي ينويها المكلف أول العبادة، و «حكمية معدومة » وهي التي ذهل عنها صاحبها، فيحكم له الشرع ببقاء حكمها بعد أن كانت فعلية قبل الذهول عنها؛ ومن ثم فقد تكلموا عن تقدم النية على العمل ومقارنتها له، ووصف الإمام القرافي العبادات التي تقدمت النية على أولها ولم تصاحبها إلى الآخر بأنها «مترددة» لذلك فإنه يفرق بين«أعمال القلوب المتعلقة بالله تعالى» التي لا تفتقر إلى نية لأنها ما كانت إلا بنية التقرب وقصد العبادة لله، فهي متعينة ومخصوصة به تعالى، وبين المتردد الذي يحتاج إلى النية لتمييز أحد «جهاته المتردد بينها» [3].

وإذا رجعنا إلى النية عند الصوفية وجدناهم يؤكدون على قيمتها العظمى بالنسبة لجميع الأعمال، وبالنسبة لجميع مراحل العمل، فضلا عن البحث في حقيقتها وعلاقتها بالدوافع النفسية الأخرى والقيم الأخلاقية، وفي مراتب النسيان ووسائل تمحيصها وتصنيفها، فقد فسّر عطاء حديث «نية المؤمن أبلغ من عمله» بأن نية المؤمن لا يكون فيها رياء كما قد يكون في العمل؛ واعتبر الحكيم الترمذي النية الصادقة أفضل الأعمال، بل إنه عقد بينها وبين العمل مقارنة دقيقة خلص منها إلى أفضلية النية على العمل من وجوه كثيرة نجملها فيما يلي:

- العمل متقطع ومُنتهٍ والنية دائمة ولا تُحصى نهايتها.
- العمل علانية لأنه سعي الأركان، والنية سر لأنه سعي القلوب؛ وأعمال السر مضاعفة، كما أن القلب مَلك والأركان جنوده ولا يستوي السعيان.
- العمل قاصر على نفسه والنية تنتظم أعمالا كثيرة.

---

(1) – القرافي، م.س.20 - 21 و29. ونقل السيوطي عن ابن حجر أن الخلاف بين العلماء في اشتراط النية ليس إلا في الوسائل ، أما المقاصد فلا خلاف بينهم في اشتراط النية لها. السيوطي، م.س.74.

(2) - القرافي، م.س. 21- 34: السيوطي، م.س.67 - 68.

(3) -القرافي، م.س. 21 و34 و42 –43.

- العمل أجناس غير متشابهة والنية يمكن أن تشمل كل شيء، فإذا نوى مرضاة الله أخذ بعروة الطاعات كلها.
- العمل ثوابه من الجنة والنية ثوابها من منازل القرب.
- العمل في ديوان الملائكة والنية في ديوان الله [1].

ومثل النية، عند أبي طالب المكي، في الأعمال كلها هي «كالطهارة في الصلاة» فهي قائد العمل وروحه، وهي الرسول الذي يوصل هذا العمل إلى المهدى له- وهو الله تعالى – وبهذا تكون النية عند هذا الصوفي هي «فرض الفرض» و «قلب القلب وزمامه» [2]، ولا صلاح له في مقاصده إلا بإحكام النية. والنية في القلب – عنده- هي الحجة التي يترتب عليها الجزاء على الأمر والنهي[3]. وقد تقدم أن النية عند الغزالي أحد جزأي العبادة، ولكنها عنده «خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب»[4].

3 -النيـــة والعلـــة

النية هي القصد من الفعل – كما تقدم-، ولما كان الفعل إما عبادة أو عادة، فإن المقاصد هي التي تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة من جهة، كما أنها تفرق في العبادات والعادات بين ما هو واجب ومحرَّم ومندوب ومباح ومكروه وغير ذلك[5]. وقد يختلف حكم العمل الواحد باختلاف القصد منه، بحيث تعتريه الأحوال السابقة كلها؛ ويمكن أن يتحول العمل بتحول النية أثناءه من حكم إلى آخر، كما أن درجة النية في الحكم الواحد تتردد بين القوة والضعف.ويقسم علماء الشريعة المقاصد إلى قسمين: مقاصد التشريع ومقاصد التكليف، ومقاصد التشريع هي العلل الظاهرة لأحكامه، وإن اختلف الفقهاء في وجود تلك العلل[6]. فالشاطبي مثلا يقرر أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى

---

(1) – الترمذي،م.س.

(2) - المكي، **علم القلوب**، 175 - 176.

(3) - المكي، **قوت القلوب**، 1/ 114.

(4)- الغزالي، **كتاب الأربعين**، 146 - 147.

(5) - الشاطبي، **الموافقات**،تعليق عبد الله دراز ،دار المعرفة، بيروت،د.ت. 2 /323 - 324.

(6) - فقد أنكر وجود العلل طائفة أشهرهم ابن حزم.

المكلف هي التعبد دون التفات إلى المعاني بعكس العادات[1]. لكننا نجد من العلماء من رأى أنه «ليس في الشريعة حكم إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه»[2]. إلا أن مبدأ جلب المنافع ودفع المضار يعتبر أقوى تعليل للأحكام الشرعية بصفة إجمالية، وهو ما يجمع عليه علماء المقاصد ومنهم الشاطبي.

ولما كان المطلوب في الدين أن تطابق مقاصدُ المكلف مقاصد التشريع أو تسعى إلى ذلك جهدها، وكان هذا السعي متوقفا على معرفة هذه المقاصد الشرعية، فإن علل الأحكام التي تمثل أغلب الجوانب الوظيفية منها تكون عاملا مساعدا على تصور الانتفاع بالأعمال من أجل استثمارها في السلوك والتقويم الخلقي، ومن ثم سميت العلة "حكمة" أيضا و "سرّا" و"معنى"، لأنها سبب في تحقيق الحكمة من العمل باعتبار الحكمة قيمة خلقية. ومع أن بعضهم جعل الأصل في العبادات التعبد دون قصد إلى المعاني – كما تقدم – فإن التعبد لا يتنافى مع وجود العلل (وهي المعاني)، فتجريد الامتثال للأمر الإلهي دون علة لا يتأتى إلا للقلائل، لكن معرفة العلل عامل مشجع على الاجتهاد في التعبد لإدراك مقاصده، هذا إلى أن السعي إلى رضا الله تعالى في نهاية الأمر هو أسمى ، الأعمال والحكمة منها.

وقد سبق الحكيم الترمذي إلى تأكيد «أن الشريعة معلَّلة بجلب المصلحة ودرء المفسدة» وأن معرفة علة الأحكام هي باطن العلم، وهي العلم النافع، وهي جوهر الأمور، وهي الحجة[3]؛ وذلك ردًّا على من قال إنه ليس لأوامر الله ونواهيه في شرعه علل، وإنما هو امتحان وابتلاء، فقد أكد الترمذي أن علل الشريعة «قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها » وبيّن للمعترض أن الابتلاء والامتحان علة كذلك[4]. كما أن الإمام الغزالي يقرر عن طريق شواهد الشرع وأنوار البصائر «أن مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه» وأن الشرع الإسلامي معهود منه «الالتفات إلى المصالح» [5].

---

(1) - م.ن. 2/ 300.

(2) - وهو ابن القيم، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الجيل، بيروت، 1973 ،2 /86، وعبارته تكاد تطابق عبارة الحكيم الترمذي قبله إذ قال: «ولكن عللها قائمة علمها من علمها وجهلها من جهلها »، **كتاب إثبات العلل**،تحق.د.خالد زهري، نشر كلية الآداب، ، الرباط، 1998.

(3) - الترمذي، **كتاب إثبات العلل**، 43 و 69.

(4) - م.ن. 67- 68.

(5)- الغزالي، **الإحياء**، 4 /21 - 22؛ **المستصفى**، دار الكتب العلمية، بيروت،1983، 2/ 320.

والعلل عموما، وعلل الشريعة على وجه الخصوص، منها الجليّ ومنها الخفيّ[1]. وطلب ما خفي من العلل عند الحكيم الترمذي على مرحلتين، أولاهما حسن القبول من الله تعالى وتسليم النفس له تسليما فيما عقل من العلة وفيما لم يعقل مع التدبر ومن غير منازعة ولا مجادلة ولا مماراة؛ وثانيتهما مجاهدة النفس في الله والتخلي عن حب النفس وشهواتها حتى يشرح الله الصدر ويملأه بأنوار حكمته، ويتم هذا الامتلاء بعملية تفاعلية متدرجة، ذلك أن العبد يستبين بالأنوار الأولى حمد الله تعالى فتعينه هذه الأنوار على تبين ما يعمل وعلى الاجتهاد والإخلاص فيه، وبهذا التبين والعمل يزداد نورا ويزداد معرفة وعملا. أما من حُرم نور الحكمة فإنه قد يُخلص في العبادة دون الإخلاص في "العبودة" أو "العبودية"، وقد يؤثر مداني الأعمال على معاليها لجهله جوهرها فتكون أعماله قوالب خالية.

وتدرك العلل بالترقي في نيل الحكمة التي يطالعها خاصةُ الله تعالى بعيون القلوب التي أشرقت بأنوار المجاهدة في الله حق جهاده. ويرتب الحكيم الترمذي تلك العلل ترتيبا تصاعديا كما يلي:

- علل الأمر والنهي.
- علل المقادير في محلها.
- علل أعمال العمال وقسمتها بين الخلق ولطف الله بهم وحسن تدبيره.
- علل ما يكتب وما يمحى في أم الكتاب بمشيئة الله تعالى.

وهذا المسلك العرفاني مستمد من السلف، فالترمذي يستشهد في أثناء عرضه لمسألة العلل بأقوالهم ومنها قول الحسن «ما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه وبيناه تأويلا للحكمة، لا حكما على الله في غيبه، وما خفي علينا سلمنا له، والعبودة لله منا فيه قائمة»؛ كما أنه يستمد من أقوال الإمام علي بن أبي طالب ما يؤصل ذلك المسلك، فهو يقول في بعض شعب الإيمان: «... واليقين على أربع شعب: على تبصرة الفطنة وتأوّل الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة الأولين، فمن تبصر الفطنة تأول الحكمة، ومن تأول الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين ...»[2]،

---

(1)- يذكر ابن القيم أيضا أن «للشارع في أحكام العبادات أسرارا لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة» م.س.2/ 107.

(2) - الترمذي، **إثبات العلل**، 72 - 77.

فالعلل التي يدركها العارف حكمة مستمدة من حكمة الله العليا التي لا يحاط بها، وذلك الإدراك إنما هو تأويل لا يبلغ نهاية الحكمة الإلهية. ولا يشرف عليها أو يحصرها على الرغم من تزايده؛ وإدراك بعض العلل تبصّر وفطنة لبعض الحكمة التي إن تؤولت بالعمل على مقتضاها ترتب عنها تأويل جديد ناتج عن نور حكمة زائدة تبين لصاحبها عللا أخرى أدق وأخفى وهكذا. فالحكمة تأويل يؤدي إلى معرفة العبرة وهي حكمة أيضا. فالتأويل رجوع إلى أولية الأشياء كما تفيده اللغة. فهو بحث حقائق الأمور. التأويل فهم مستمر أو محاولة لا نهائية لفهم متجدد ومتطور. إذ هو بحث دؤوب عن الحقائق الأولى المتعالية دوما لأنه لا نهاية للحكمة الإلهية التي منها كل حكمة.

4 - جهات النية

يمكن النظر إلى النية من جهات خمس هي: النوع والقوة والمدة والعدد والحكم.

1.4– النوع:

ويختلف باختلاف مقصود الناوي، فنية مَن طلب العلم وعلمه ليصلي اللهُ عليه وملائكتُه وتستغفر له دواب البر وحيتان البحر تختلف عن نية من طلبه لوظيفة أو مأكل[1].

2.4– القوة: وتختلف باختلاف الصدق والإخلاص، ويمكن أن تشمل جميع الأعمال بقصد نيل رضا الله تعالى، ولا تحصى نهايتها[2]، وتزداد قوتها بعد العمل إذا نوى العامل أن يعمله بصورة أفضل في المستقبل[3].

3.4– المدة: وقد تقدم من خصائص النية أنها دائمة[4]، وفي شرح المناوي لحديث «نية المرء خير من عمله» أن تخليد الله العبد في الجنة ليس بعمله وإنما هو لنيته لأنه كان ناويا أن يطيع الله أبدا إلا أن المنية عاجلته[5].

(1) - محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 6/ 380.

(2) - الترمذي، «في شأن النية ».

(3) - المناوي،م.س. 6/ 379.

(4)- الترمذي، «في شأن النية ».

(5) - المناوي م.س. 6/379.

4.4- العدد: إن النية يمكن أن تتعد في العمل الواحد فتكون كل نية حسنةً وهي بعشر أمثالها، ويشمل هذا التكثير المباحات فضلا عن الطاعات الأخرى، بحيث لا تحصى النيات فيها، وقد أحصى الغزالي مثلا للقعود في المسجد ثمان نيات تصيّره من فضائل أعمال المتقين، أما المباحات فما من شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات، حتى قال بعض العارفين: إني أحب أن يكون لي في كل شيء نية حتى في أكلي وشربي ونومي ودخولي الخلاء[1].

5.4- الحكم: والمقصود منه اعتبار العادة عبادة بحكم القصد منها كما جاء في سابق قول بعض العارفين، لأن كل ما يكون بالنية استعانة على الدين يغدو بمثابة العبادة، فنية الأكل والنوم إذا كانت للتقوّي على الطاعات، والوطء إذا كانت بنية التحصين والنسل الصالح، تحولت هذه الأعمال إلى عبادات بحسب النية، وذلك أن العبد مسؤول يوم القيامة عن كل شيء لمَ فعله وما قصد به، كما ورد في الحديث النبوي «حلالُها حساب وحرامها عقاب »[2].

مؤلِّف المتن المشروح

هو محمد بن محمد بن الحاج العبدري الفاسي، تفقه في بلاده وقدم مصروحج، وكفّ بصره في آخر عمره وأقعد، وتوفي بالقاهرة عن نحو ثمانين عاما سنة سبع وثلاثين وسبعمائة (773هـ)؛ وقد كان فاضلا فقيها عارفا بمذهب الإمام مالك، وأحد العلماء العاملين المشهورين بالزهد والصلاح، وصحب جماعة من أرباب القلوب منهم أبو محمد بن أبي جمرة.

له من المؤلفات:

- **شموس الأنوار وكنوز الأسرار.**
- **بلوغ القصد والمنى في خواص أسماء الله الحسنى.**
- **المدخل**، وهو أشهر كتبه، قال فيه ابن حجر إنه كثير الفوائد، كشف فيه عن معايب وبدع فعلها الناس ويتساهلون فيها، وأكثرها مما ينكر وبعضها مما يحتمل[3]؛ وقد فرغ من تأليف هذا الكتاب سنة 732 هـ

---

(1) - الغزالي، **الإحياء**، 4/ 341 - 343 ؛ السيوطي،م.س.111.

(2)- الغزالي، **الإحياء**، 4/ 42 - 343.

(3) - الزركلي، **الأعلام**، ط.2 ، د.ت. 7 /264 ؛ السيوطي، **حسن المحاضرة**، مصر.د.ت. 1/ 217- 261 .

المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات [1]

1 - المقدمة

يستهل أبو عبد الله محمد العبدري كتابه بمقدمة يذكر في ديباجتها – بعد حمد الله والثناء عليه – صفة الله «المفني» للخلق «بعد أن ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم» وصفته تعالى «العالم بما انطوت عليه أسرارهم في الحال وفي القدم»[2]، وذلك إشارة منه إلى موضوع الكتاب، كما جرت عليه العادة في التصنيف، ولا يفوته أن يلمّح إلى عقيدته السنية عند قوله «ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم». بعد ذلك تتناول المقدمة النقط التالية:

- ما كان المؤلف يسمعه كثيرا من شيخه «العمدة العالم العامل المحقق القدوة »ابن أبي جمرة، من أنه يودّ «لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يُعلّم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في أعمال النيات ليس إلا».
- آفات تضييع النيات.
- طلب الشيخ من المؤلف أن يجمع ما يتعلق بموضوع النية، «لكي يعرف تصرفه في نيته وفي عبادته وعلمه وتسبّبه» وذلك بعد أن علم الشيخ بأن المؤلف يهتم بهذا الموضوع ويتحدث فيه مع غيره.
- تحرّج المؤلف وامتناعه من ذلك خوفا من الوعيد الذي ورد في الحديث النبوي بشأن العلماء الذين لا يعملون بما يعلمون، مستشهدا بجملة منه .
- ذكر الأحاديث الأخرى، المعارضة للمتقدمة، في الحث على التبليغ وتوعّد كاتم العلم، مما قد يوقعه في معصيتين إذا لم يعمل ولم يُجب السائل.
- إشفاق المؤلف من ذلك، واستجابته لطلب شيخه المتعيّن عليه حتى لا يُعدّ ممن كتم علما، وحتى تكون الإجابة تذكيرا للمجيب نفسه، وتكون كتابته سببا في دعاء القارئ بما قرأ للكاتب لعل أن يوفّقه الله تعالى للعمل».

---

(1) – تتمة العنوان: والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها. دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

(2) - ابن الحاج، م.س.1/ 5.

- تأييد كل من الموقفين بأقوال للسلف الصالح.

- عرض المنهج الذي اختاره المؤلف ويتلخص فيما يلي:

- تقسيم الكتاب إلى فصول لتيسير الفهم وتسهيل العثور على الموضوع المقصود.
- البدء بآية من الذكر الحكيم ثم الاحتجاج بآيات أخرى حسب الحاجة.
- الاستدلال على المراد بأحاديث نبوية إما نصّاً أو بالمعنى.
- اتخاذ بعض الحكايات تفسيرا أو بيانا لما تدعو الحاجة إليه.
- البحث في بعض الآداب المختلف فيها.
- ترتيب مواضيع الكتاب على حسب الأولوية والأهمية.
- اعتبار الكتاب وسيلة «لمن رزقه الله تعالى نورا» حتى يترقى إلى غيره.
- الاعتذار عن التقصير أو الغلط أو الوهم أو الجهل.
- الإذن لمن وجد غلطا أو وهما في «الإصلاح لأنه من باب المعاونة على البر والتقوى».

- ذكر تسمية الكتاب.

دعاء المؤلف لنفسه بأن ينفعه الله بهذا الكتاب «وأن ينفع من طلبه أو حض عليه أو كتبه أو كسبه أو طالبه أو نظر فيه واعتبر وستر»[1].

2 - الفصــل الأول

«في التحريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة».

يفتتح المؤلف هذا الفصل بقوله تعالى :﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (البينة، 5) وبقول العلماء بأن محل الإخلاص هو القلب، ثم يستمر في بسط الموضوع بسطا نوجزه في النقط التالية:

- لابن آدم ظاهر وباطن.
- على الظاهر العبادة وعلى الباطن الإخلاص فيها.

---

(1) - ابن الحاج، م.س. 1/ 5 - 7.

- الإخلاص أصل العبادات ومحله القلب.
- الجوارح الظاهرة تبع للباطنة.
- ينبغي أن تكون همة المؤمن تخليص باطنه واستقامته.
- استقامة الباطن هي الأصل مصداقا لحديث المضغة وحديث النية[1].
- النية هي حقيقة العمل وليس صورته.
- وجوب محافظة المؤمن على نيته.
- من أراد زيادة عمله عليه تحسين نيته وتنميتها.
- اختلاف الناس وافتراقهم في الخيرات إنما هو بحسب مقاصدهم وتنمية أفعالهم.
- أمثلة تطبيقية لثلاثة نماذج من العمل، أولها: من يخلط التقرب بشؤون دنيوية، وثانيها : من يُفرد التقرب بالنية، وثالثها : من يستكثر من نيات التقرب.
- التحذير من ترك القُربة حتى لا تدخل صاحبها فيمن يقول ما لا يفعل.
- أقوال علماء السلف في ضرورة النية للعمل الشرعي.
- أمر بعضهم بصحبة من يُعلّم حُسن النية عند عدم الاهتداء إليها.
- الفرق بين السلف والخلف في الاهتمام بأمر النية.
- سَوق بعض الحكايات في الموضوع مستقاةً من مصادر صوفية.
- مناقشة القائلين بالخروج بنية واحدة وتأويل الواقعة المحتج بها.
- اقتباس مثال تكثير النيات من بعض كتب الغزالي.
- الإجماع على وجوب محاسبة النفس في العادات فضلا عن العبادات، وتأييد ذلك بأقوال وأمثلة، وتخصيص العمل بالعلم في ذلك محتجّاً له بالقرآن والحديث.
- الانحراف الواقع في تعلّم العلم وتعليمه، وفي القيام ببعض الوظائف العلمية والدينية، وذلك بممارستها لغير الله أو لطلب السمعة والمال.

---

(1) - قال صلى الله عليه وسلم : «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب» وقال : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ...» الحديث.

- الدعوة إلى الرجوع عن كل ذلك إلى الله تعالى، دون شرط التخلي عن الأعمال والوظائف، لأن معرفة الأصلح في ذلك لا يعرفه «إلا صاحب الواقعة أو من يباشره بعين البصيرة والتمييز».
- الفرق بيننا وبين سلفنا إنما هو «النية التي احتوت عليها سويداء القلوب».
- من كان له عقل عليه أن يحسن نيته «ثم ينمّيها ما استطاع جهده» لاجئا إلى الله في ذلك[1].

3 - الفصل الثاني

«في كيفية محاولة الأعمال كلها أن ترجع إلى الوجوب أو إلى الندب».

يستهل المؤلف هذا الفصل بما تقرر في الشرع عنه صلى الله عليه وسلم إخبارا عن ربه عز وجل إذ يقول: «لن يتقرب إليّ المتقربون بأحب من أداء ما افترضته عليهم ثم لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها». ثم يؤوله بأقوال العلماء المحققين التي تُرجع معناه إلى أن «الفقير حاله بين الباء والألف، يعني أن حركاته وسكناته خالصة لربه قائما فيها به، إذ أنه لا يدّعي لنفسه شيئا فهو به وإليه»[2]؛ وعلى هذا المعنى يرى ابن الحاج مع المحققين حمل قول الحلاج الذي قُتل بسببه حفاظا «على منصب الشريعة أن يتعرض له غير محقق» فيقتدي بالحلاج ادّعاء، كما يرى أن هذا المعنى «هو حقيقة قول رسول الله: تخلقوا بأخلاق الله».

- يتناول المؤلف مسألة الذكر وأهميته من خلال بعض أقوال سهل التستري فيقسمه إلى ذكر لسان وذكر قلب مبيناً أن هذا الأخير «هو ما يحتوي عليه من النيات ومن الوقوف مع الأمر والنهي».
- بعد ذكر واقعة لبعض السلف المراقب لنيته وعمله،يقرر المؤلف أنه «ينبغي لمن له لب » أن يجتهد في الأعمال كلها على أنها فرض لأنها أقرب إلى الله وأحب، حسب الحديث القدسي المذكور.

(1) - ابن الحاج، م.س. 1 /9 - 18.

(2) - م.ن. 1/ 19.

- يسرد المؤلف أحكام الشرع الخمسة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، ثم يبدأ بهذا الأخير من حيث إنّ تركه واجب على المؤمن، ثم إن المكروه في تركه أجر لا ينبغي للمؤمن الحرمان منه «وأما على مذهب أهل الطريق [الصوفي]، فالمكروه عندهم كالمحرم لا سبيل إلى ذكره فضلا عن فعله».
- لا ينبغي للمؤمن أن يكون غير مطيع لربه في وقت من الأوقات، غير أن فعل المباحات قد يجعله كذلك، «وأما أهل الطريق فالتصرف عندهم في المباح لا يمكن أصلا» لأنهم يسخرونه للعبادة.
- لما كان تصرف أهل الطريق «إنما يكون في واجب أو مندوب» فإن المباح يمكن نقله إلى المندوب.
- يمكن نقل المندوب إلى الواجب في أكثر الأعمال «فبقي التصرف في فعل واحد وهو الواجب، أعني في غالب الحال، والمندوب في وقت دون وقت»[1].

4 -سائر الفصول

بعد الفصلين الأول والثاني النظريين، شرع ابن الحاج في الفصول العملية بدءا بـ «الهبوب من النوم ولبس الثياب ...» متحدثا عن نيات كل عمل من الأعمال وما يطرأ على بعضها من آفات وبدع، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة:

1.4 - صنف من الفصول خصصه لنيات الأعمال التي ذكر في عنوان كل فصل، وتتناول هذه الفصول المواضيع الآتية:

1.1.4-النيات الممكنة وآدابها في كل فعل، مثلما ذكر في فصل الاستبراء، من أن فيه ما ينوف «على سبعين خصلة يحتاج من قام إلى قضاء حاجته أن يتأدب بها»[2].

2.1.4-التوجيهات والنصائح والحكايات والحكمة من بعض الأحكام.

3.1.4-البدع المستحدثة.

2.4- صنف عقده لبدع سماها في العنوان كما «في ذكر النعوت» و «في اللباس» و «في القيام» إلخ ...

(1) – م.ن.1 /19 - 20.

(2) -م.ن.1/ 23.

3.4- فصول غير مسماة مكتفيا بعنونتها ب «فصل» وهي تابعة للتوجيهات أو البدع السابقة عليها، وغالبا ما يبدؤها بقوله «ينبغي» أو «يجب».

والملاحظ في تأليف ابن الحاج أنه لم يتّبع منهجا مضبوطا في ترتيب فصوله ومواضيعها، إذ أنه يعود إلى بعضها بعد الكلام على غيرها،مثلما نجد أنه بعد كلامه عن «آداب الأكل» جاء بفصل «في عيادة المريض» ثم عاد دون إحداث عنوان جديد إلى الحديث عن الأكل وبعض الآداب مع النساء قائلا «هذا حال العالِم في مناولة غذائه مع أهله وأضيافه وغير ذلك ...»[1]. كما أنه يخللها بالحديث عن البدع المختلفة التي استحدثت في وقته. لكننا لا نعدم بعض الفصول المرتبة زمنيا كالفصول الأولى من الهبوب من النوم إلى الخروج إلى المسجد (صباحا) أو التي اجتمعت مواضيعها في حيز واحد كمواضيع الآذان وتأديب الصبيان والجهاد والتصوف والحرَف.

كتاب تسهيل المدخل

ظروف التأليف

ذكر ابن عجيبة في فهرسته تأليفه هذا «في علم النية» بعد سبعة كتب أخرى[2]، وهو أول مصنفاته بحسب المؤرخ محمد داود الذي ذكر أن ابن عجيبة «فرغ من تأليفه في رجب عام 1196 هـ.» [3]. ويظهر من استقراء فهرسة المؤلف وغيرها أنه كان في زمن تأليف التسهيل في السادسة والثلاثين من عمره، معتكفا بين أيدي شيوخ العلم الكبار بتطوان (ما بين 1180 و1200هـ) يعبّ العلوم بنهم شديد، بحيث إن الدرس كان يستغرق كل أوقاته إلى جانب التعبد، فكان يقسم «الليل أثلاثا: ثلثاً للنوم، وثلثاً للتهجد، وثلثاً للمطالعة» [4].

---

(1)-م.ن. 1/ 172.

(2)- ابن عجيبة، الفهرسة، 38. وقد تابع هذا الترتيب الباحث الفرنسي "جان لوي ميشون". ولكنه بيّن تاريخ كل تأليف

J.L.MICHON, ibid, 90.

(3) - محمد داود، م.س. 6/ 223 –224 : د. عبد المجيد الصغير، م.س، 174.

(4)- ابن عجيبة، الفهرسة، 30 - 32.

ومن العلوم والمصنفات التي كان ابن عجيبة يدرسها في هذه الفترة **ألفية** ابن مالك ولامية الأفعال و**المغني** و**قواعد** ابن هشام، و**تلخيص المفتاح**، و**المقنع** في القراءات، والتفسير،و**صحيحا** البخاري ومسلم، والخزرجية، والعقيدتان الصغرى والكبرى، **والسلم**، و**مختصر** السنوني في المنطق، و**الرسالة**، و**مختصر** خليل، وتحفة الأحكام، ولامية الزقاق، و**مختصر** العكبي، وورقات الحطاب،وسيرة **ابن هشام**، و**الشفا**، و**شمائل** الترمذي،وهمزية البوصيري؛ كما أخذ عن الفقيه محمد الجنوي، - إلى جانب التفسير والحديث والفقه وأصوله- **حكم** ابن عطاء الله في التصوف تبرّكا، وأصول الطريقة للشيخ زروق ... وجزءا من **النصيحة** الكافية له كذلك [1].

ولقد تلقى ابن عجيبة قبل انتقاله إلى تطوان علوما مختلفة ابتدأها بالقرآن الكريم والأجرومية في النحو، كما كان في مدينة القصر الكبير يحضر سبعة مجالس علمية بين الليل والنهار مدة عامين، وعلى الرغم من أنه لم يشرع في قراءة العلم الظاهر إلا في سن الثامنة أو التاسعة عشرة، إلا أن عدة عوامل ساعدته على التأهل لإتمام دراسته العليا بتطوان منها:

- قريحته ولوعته (كما قال) في طلب العلم قبل سفره إلى القصر الكبير.
- صلاح شيوخه الذين شهد لبعضهم «بركة عظيمة في الفتح».
- فناؤه في الدرس «فناء عظيما» حتى نسي نفسه وأخذ الفقيه يناديه «البوهالي».
- تفرغه للمطلعة والمدارسة والعبادة ليلا ونهارا[2].

ولقد سقنا هذه العناصر التي من شأنها أن تلقي الضوء على بعض الملامح النفسية للمؤلف، وعلى بعض مواضيع "موسوعته" (حسب اصطلاح "أمبرتو إيكو")[3] المسوقة في الظروف السوسيو – ثقافية السابق الإلماح إليها؛ وإن كان ابن عجيبة يذكر في مقدمة **تسهيله** أن الله سبحانه «ألهمه وضع تقييد مختصر في علم النية» [4].

---

(1) - م.ن.30 - 32.

(2)- م.ن. 29 - 30.

(3)-ECO , **Les limites de l'interprétation** ,Trad. Par M.Bouzaher,éd,Grasset,Paris,1992,39 ; ISER. L'acte de l'écture, théorie de l'effet esthétique, trad. par Evelyne Sznycer, ed. Mardaga, Bruxelles, 1985,128-129.. وهو المفهوم نفسه الذي يسميه "إيزر" : " السجل"

(4)- ابن عجيبة، **تسهيل المدخل لتنمية الأعمال**... ، مخط.(1184 ك) م.و.الرباط،205.

المقدمة

ابتدأ سيدي أحمد ابن عجيبة رضي الله عنه مقدمة كتابه بديباجة ضمّنها إشارات توحي بموضوع الكتاب، وتتلخص هذه الإشارات فيما يلي:

- حمد الله على نعمة «العقل والبيان» بعد البسملة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.
- حمده تعالى على إنقاذنا «بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم» وتطهير قلوبنا من الشرك.
- حمده على ملء القلوب «بأنوار المعرفة والإيمان».
- حمده على تحلية الأسرار «بحلة المحبة والعرفان».
- تصنيف العباد إلى صنفين، منهم «من يعبده سبحانه على المشاهدة والعيان» ومنهم «من يعبده تعالى في مقام المراقبة والإحسان».
- حمد الله على نعمه الباطنة والظاهرة.
- الشهادة الإسلامية.

وبعد الديباجة يفصح المؤلف عن موضوعه، ويبين طبيعة تصنيفه وقصده منه، وهذه أهم عناصر التقديم:

- إلهام الله تعالى العبد إلى تحسين نيته في كل قصد وحركة وسكون هي أعظم النعم بعد الإيمان.
- تحسين النية يجعل كل الأفعال والأقوال والقصود حسنات.
- ضياع جل أوقات الناس بسبب إغفالهم شأن النية.
- حث ابن أبي جمرة على تدريس الفقهاء «علم النيات».
- كبر حجم كتاب **المدخل** لابن الحاج وصعوبة فهمه بسبب الكلام فيه على محدثات البدع، مع إجادته فيه.
- إلهام الله المؤلف (ابن عجيبة) «وضع تقييد مختصر في علم النية».
- تسمية الكتاب: **تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال.**
- سؤال «الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه، وأن ينفع به كما نفع بأصله»[1].

---

(1) - م.ن.250 - 256.

المقارنة بين مقدمتي ابن الحاج وابن عجيبة

- دارت ديباجة ابن عجيبة إجمالا حول حمد الله على نعمه الكثيرة؛ في حين كان مجمل ديباجة ابن الحاج ثناء على الله ببعض صفاته وذكر جزائه لعباده وعلمه المحيط بهم.
- كان حمد ابن عجيبة لله على نعم العقل والبيان، والإنقاذ من الشرك والشك، وملء القلوب المعرفة والإيمان وتحلي الأسرار بالمحبة والعرفان؛ وكل ثناء ابن الحاج على الله بأسمائه: الدائم والباقي والموجد والمفني والعالم.
- أبان ابن عجيبة عن ميله الصوفي -فضلا عن سُنّيّته- بحديثه عن ملء القلوب «بأنوار المعرفة والإيمان» و«تحلي الأسرار بالمحبة والعرفان» ؛ وكانت إبانة ابن الحاج عن معتقده السني بقوله بأن الخلق «ثبتت أعمالهم في الصحف كما جرى به القلم».
- الإشارة عند ابن عجيبة إلى موضوع الكتاب كانت بتصنيف العباد إلى «من يعبده سبحانه على المشاهدة والعيان» و «من يعبده تعالى في مقام المراقبة والإحسان»؛ أما إشارة ابن الحاج إلى موضوع مصنفه فكانت بوصف الله تعالى بالعلم بما انطوت عليه أسرار الخلق.
- اقتصر ابن عجيبة في تقديمه على الكلام عن أهمية النية والإلهام إليها، وعن آفة إغفالها، وما أكد عليه ابن أبي جمرة من أهمية علم النيات،ثم عن الدافع إلى اختصار كتاب **المدخل**؛ وقد تعرض ابن الحاج إلى هذه النقط جميعا.
- حذف ابن عجيبة الكلام الذي ساقه ابن الحاج عن العلم والعمل والنصوص التي احتج بها ومناقشة العلماء الموضوع.

باب «**الترغيب في استحضار النية في الأفعال كلها**»

يبدو أن هذا الباب تلخيص للفصل الأول من **المدخل**، ويتضمن العناصر الآتية:

- الإخلاص لا يكون إلا بالقلب.
- لابن آدم جوارح ظاهرة وأخرى باطنة.
- على الجوارح الظاهرة العبادة امتثالا لقوله تعالى : «وما أمروا إلا ليعبدوا الله».

- على الجوارح الباطنة الاعتقاد المخلص بالشهادتين.
- حديث «إنما الأعمال بالنيات، يفهم منه أنه لا عبرة بعمل لا نية فيه ».
- يَقبل العمل الواحد نيات كثيرة، وللعبد من الحسنات ما نوى منها، وذلك معنى «وإنما لكل امرئ ما نوى».
- الهجرة إلى الله ورسوله – حسب الحديث – كلها حسنات، والهجرة إلى الدنيا ضياع وقت.
- ضرورة المحافظة على النية ابتداء، ثم تحسينها وتنميتها إذا أراد المؤمن أن يزيد في عمله.
- افتراق الناس في الخيرات بحسب مقاصدهم وتنمية أفعالهم.
- مثال الرجال الثلاثة الخارجين إلى الصلاة في المسجد وتفاوت نياتهم.
- الاستشهاد بأقوال بعض الصوفية في الموضوع وبما عدده الغزالي من نيات الدخول إلى المسجد وتحسين النية في المباحات.
- التحذير من ترك المنوي.
- الاستشهاد بأقوال السلف وأحوالهم ومقارنتها بأحوال المعاصرين.
- عظم مكانة طلب العلم، وحال المعاصرين (له) في طلب الدنيا بالعلم[1].

ملاحظات على الباب

- امتاز عنوان ابن عجيبة بحسن الصياغة ودقة التفصيل، فقد استعمل «الترغيب» بدل «التحريض» أولا، وصيغة الاستفعال لإحضار النية بدل قول ابن الحاج «التحريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة»، ثم إن ابن عجيبة استعمل «التحريض» أيضا ولكن على تكثير النية وتنميتها ، ولم يفصل ابن الحاج ذلك في عنوانه.
- حذف ابن عجيبة نصوصا وحكايات استطرد بها ابن الحاج.
- ذكر ابن عجيبة فهمه الخاص لحديث النية وهو أنه «لا عبرة بعمل لا نية فيه» وأن «العمل الواحد يقبل نيات كثيرة».

(1) - ابن عجيبة، تسهيل، 250 - 256.

- إحالة ابن عجيبة على أقوال ابن مشيش والشاذلي وزروق والحضرمي وابن مرزوق، مما يشي بأن النماذج المثلى عنده هم الصوفية.
- تصرف ابن عجيبة في بعض العناصر والنصوص بالتقديم والتأخير كالتحذير من ترك المنْوي وأقوال بعض العلماء والصالحين وحكايات بعضهم مثلما ورد في **تحبير** القشيري.
- إضافة ابن عجيبة أقوالا في طلب النية وتعلّمها.

باب« **كيفية انقلاب الأفعال كلها إلى الوجوب والندب**»

احتوى هذا الباب على العناصر التالية:

- الأحكام الشرعية الخمسة وكيف يتصرف فيها المؤمنون بترك الحرام والمكروه.
- حديث المضغة.
- المكروه كالمحرم عند «أهل الطريق».
- لا ينبغي للمؤمن أن يكون عريا عن الطاعة في كل وقت.
- لا يصدرعن «أهل الطريق» إلا الواجب أو المندوب.
- انتقال المباح إلى الندب.
- نقل المندوب إلى الواجب.
- حديث الولي وشرحه استنادا إلى كلام بعض الأولياء.
- ذكر اللسان وذكر القلب وهذا الأخير هو النية.
- الاستدلال بحكاية على أن تحسين النية يقلب المباح إلى فعل يستحق الثواب[1].

ملاحظات على الباب

- تقديم الأحكام وكيفية التصرف فيها وتأخير حديث الولي بعكس ما فعله ابن الحاج.
- حذف كلام رمزي للمرجاني وتأويل منصف لقول الحلاج (الشطحي) ساقه ابن الحاج.
- محافظته على عبارة ابن الحاج «أهل الطريق».

(1) م.ن. 256 - 258.

1 - مقارنة بين التسهيل والمدخل

1.1- ترتيب المواضيع وتنظيمها

بنىَ ابن عجيبة تسهيله على مجموعات متجانسة من المواضيع كما يلي:

- من لبس الثياب (صباحا) إلى الخروج إلى المسجد.
- في طلب العلم وتدريسه وقراءة القرءان وتعليمه.
- بعض الأشغال الداعية إلى الخروج أو السفر.
- بعض أعمال البر والفروض المقيدة.
- بعض العادات الضرورية.
- بعض الصناعات والحرَف.

إن الترتيب الذي بنى عليه ابن عجيبة هيكلة كتابه المتقدمة لا نجده عند ابن الحاج الذي يعقد لموضوع العلم بعض الفصول للعالم ثم ينتقل إلى فصول عن «النعوت» و «القيام» و «الأكل» ذاكرا لكثير من البدع المتعلقة بهذه المواضيع، ثم يعود إلى الموضوع الأول (العلم) في فصول يتحدث فيها عن خروج العالم إلى السوق وعن التدريس وآداب المتعلم إلخ ...

والملاحظ من حيث تنظيم هذا الموضوع أن ابن الحاج بدأ «بـ فصل في العالم وكيفية نيته وهديه وأدبه »[1]؛ لكن ابن عجيبة جعل موضوع «نيات العالم في تدريسه» [2] بعد «نيات الخروج في طلب العلم» [3]، وقد فسر ابن عجيبة مسلكه في بدايات هذا الموضوع بقوله «وإنما تقدم الكلام على طالب العلم لأن طلب العلم بداية ...» [4]؛ كما أنه بعد أن ساق كلاما وحديثا نبويا عن فضل العالم آخر موضوع «نيات الخروج إلى المسجد» قال: « وينبغي الكلام أولا على طالب العلم لأنه به يصير عالما» [5]،وبذلك يَفصل ابن عجيبة

(1) - ابن الحاج،م.س. 1/ 49.

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 278.

(1) - م.ن.275.

(2) -م.ن. 278.

(3) -م.ن.275.

بين موضوع وآخر، لا كما فعل ابن الحاج بإدماجه بعض المواضيع في بعضها الآخر، وقد أشار إلى ذلك في آخر«فصل في الخروج إلى المسجد» بقوله «وبالكلام على العالم وتمييز مقامه يندرج غيره فيه من متعلم أو غيره ...» [1].

2.1 - ترك فصول من المدخل

لم يتعرض ابن عجيبة لفصول كثيرة عقدها ابن الحاج لتبيان ما لحق بمواضيعها من البدع والعادات المنكرة، ومن هذه الفصول «في اللباس» و «في القيام » (قيام الناس تعظيما للوافد عليهم) و «في لبس النساء » و «السكنى على البحر» و«زيارة القبور» والأعياد والمواسم و «البدع التي أحدثت في المسجد» وغيرها.

3.1- زيادة مواضيع في التسهيل

أضاف ابن عجيبة إلى ما اختصره من المدخل مواضيع أخرى لم يوردها ابن الحاج مثل: نيات «النكاح » و«الحدادة» و«النجارة» و«الخرازة» و«الدباغة» و«الفخار» و«السماك».

4.1- التصرف في بعض فصول المدخل

وذلك إما بالتفصيل، كما فعل ابن عجيبة مثلا حينما خصص لكل من «الخروج إلى البستان» و «الخروج إلى الزرع» و>>الخروج إلى الغراسة» و«الخروج إلى الحراثة» نياته المتعلقة به، في حين أن ابن الحاج اكتفى بعقد فصل في صفة الفلاحة ختمه بفقرة عن الغراسة تحت عنوان «فصل» فقط .

وإما بتغيير المضمون واقتصار ابن عجيبة على النيات كما نجد بين نصي المؤلفين في موضوع الجماع وموضوع الغراسة وموضوع الحياكة (أو القزازة).

وإما بتغيير اسم الحرفة بما يستعمل في المغرب مثل تغيير اسم القزازة بالحياكة (وقد فسر ابن الحاج القزازة بهذا الإسم)[2]، واستبدال الجزار بالقصاب و الحجام بالمزين.

---

(4) - ابن الحاج، م.س. 1/ 48.

(1) - م.ن.4/ 233.

5.1- الالتزام بتحويل الأحكام إلى الوجوب

يتضح هذا الالتزام عند ابن عجيبة في «نيات الأكل والشرب» مثلا حيث يقول:«الأكل والشرب تعتريها الأقسام الشرعية الخمسة، ولا يخرج العبد عن الواجب والمندوب، وذلك بحسب النية، فإذا أراد أن يصيره واجباً فينوي بأكله قوام بدنه ...»[1]؛ ويقابل هذا ما نجده عند ابن الحاج في الموضع نفسه حيث يقول: « ورتبة العالم التخيير بين الأكل المباح والمندوب» [2]، فقد يلتزم بما التزمه ابن عجيبة. وكذلك نجد في «نيات الركوع بعد الوضوء » عند كل منهما، إلى غير ذلك.

6.1- الاقتصار على موضوع النيات

بالإضافة إلى التزام ابن عجيبة بلفظ «النيات» في جميع العناوين وإضافتها إلى الموضوع المقصود، فإن المؤلف يقتصر على ما يتعلق بنيات العمل وما يناسبه، تاركا ما زاد على ذلك في المدخل من إضافات وتعاليق ونصوص وحكايات وبدع يستطرد إليها ابن الحاج. ونسوق فيما يلي أمثلة نقارن فيها بين العملين:

- أورد ابن الحاج كلاما عن الإخلاص بعد قوله تعالى :﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[3]، فحذفه ابن عجيبة وحذف معه حديث «المضغة» محتفظا بحديث «النية» موضوع الديباجة والكتاب [4].
- حذف ابن عجيبة قصة طويلة، أوردها ابن الحاج، وساق بدلا عنها قصة قصيرة في الموضوع نفسه[5].
- حذف ابن عجيبة نصوصا كثيرة وردت في المدخل (ما يقرب من أربع صفحات) واكتفى بالإجمال وتأجيل بعض الكلام إلى مكانه المناسب قائلا: وسيأتي إن شاء الله ما ينويه طالب العلم والمعلم» [6].

---

(2) - ابن عجيبة، **تسهيل**، 299.

(3)- ابن الحاج،م.س. 1/ 159.

(4) - م.ن. 1/ 9.

(5) - ابن عجيبة، **تسهيل**، 250.

(6) - ابن الحاج، م.س. 1/ 11 - 12؛ ابن عجيبة، **تسهيل** ، 255.

(1) - ابن الحاج، م.س. 1/ 15 - 18؛ ابن عجيبة، **تسهيل**، 256.

2 - ملاحظات في التسهيل

1-2 - خصائص تعبيرية

أهم هذه الخصائص التدقيق العباري فضلا عن الاختصار، وأول ما يظهر من ذلك عبارة عنوان الكتاب، فابن عجيبة مطالب بذكر اسم الكتاب الذي يريد اختصاره، ضمن عنوانه هو، ولحرصه على الدقة والاختصار فقد قدم للعنوان بلفظ **«تسهيل»** مضافا إلى عنوان ابن الحاج (**«المدخل»**) الذي كوّن الجزء الأول من عنوان ابن عجيبة، لكن براعة هذا الأخير اللغوية مكنته من إبدال حرف الجر «إلى» في عنوان ابن الحاج(**«المدخل إلى تنمية الأعمال ...»**) «لاما» فكان عنوان ابن عجيبة **«تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة ...»** فقامت هذه اللام بما قامت به «إلى » في العنوان الأول، ولكنها أدت معنى التعليل أيضا، إذ يصبح المفهوم أن هذا **التسهيل** هو من أجل تنمية الأعمال أي تسهيل تنميتها بهذا الكتاب؛ بالإضافة إلى ذلك فقد استعمل ابن عجيبة في العنوان سجعا مناسبا غير متكلف بزيادة قوله:«عند الإقبال».

- ومن تدقيق ابن عجيبة أيضا أنه استعمل عبارة «علم النيات» عند رواية كلام ابن أبي جمرة، وهو ما يقتضيه سياق قوله: «وددت لو كان في الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في علم النيات ليس إلا» [1]. أما ابن الحاج فقد استعمل في هذا النص «أعمال النيات» [2]، ومعلوم أن النية ليست عملا (ظاهرا على الأقل) وإنما بها يكون العمل وقيمته، والقعود للتدريس يكون للعلم، وقد يكون تدريس كيفية العمل، والكيفية علم؛ وربما كان قلب الإضافة أنسب بقوله : «نيات الأعمال».ولعل ابن عجيبة قام بذلك التعديل المدقق مستغلا نقل ابن الحاج كلام ابن أبي جمرة بالمعنى إذ عقب عليه بقوله «أو كلاما هذا معناه».

- عنوان الفصل الأول عند ابن الحاج هو «فصل في التحريض على الأفعال كلها أن تكون بنية حاضرة» [3]، فصاغه ابن عجيبة عنوانا لبابه الأول هكذا: "الترغيب في

---

(2) - ابن عجيبة، تسهيل، 249.

(3) -ابن الحاج، م.س، 1/ 5.

(1) - م.ن، 1/ 9.

استحضار النية في الأفعال كلها والتحريض على تكثيرها وتنميتها» [1]. وغير خاف توظيف ابن عجيبة صيغة «الاستفعال» لتلخيص ما أراده ابن الحاج، هذا إلى دقة التفريق بين الترغيب في الاستحضاروالتحريض على التكثير والتنمية.

- من ذلك أيضا ما نلاحظه من فرق بين عنوان ابن الحاج: «فصل في كيفية محاولة الأعمال كلها أن ترجع إلى الوجوب أو إلى الندب» [2] وبين عنوان ابن عجيبة للموضوع نفسه:

«كيفية انقلاب الأفعال كلها إلى الوجوب والندب» [3]، بحيث تلخصت عبارة الأول: محاولة الأعمال كلها أن ترجع» في عبارة الثاني : «انقلاب الأفعال كلها»، وكانت أسلس منها وأوجز.

2-2- ملامح صوفية

ربما كان لاختيار ابن عجيبة كتاب **المدخل** قبل غيره موضوعاً لأول تأليف له- ولو في شكل تلخيص – علاقة بالظروف الذاتية وكذلك الموضوعية التي كان يعانيها في تلك الفترة، فقد كان منشغلا بتلقي العلم ومشتغلا بالعبادة، وكان كل من العلم والعمل يستغرقه متحملا في ذلك الفاقة والاحتياج؛ ولكنه ألِف الوحدة [4]، ومع الوحدة يحلو التأمل ويتعمق، ومَن كان على نمط ابن عجيبة في الجدية والاجتهاد غالبا ما يتجه تفكيره نحو قضايا الوجود والمصير، ونحو مقاصد الأعمال علماً كانت أو عبادة [5]، وهذه المقاصد هي الغايات القصوى في الدين، وهي في ذات الوقت موضوع السلوك الصوفي الذي يسعى إلى تمحيصها بإخلاص العمل وصدق النية. وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما تقدم ذكره من صلاح سلف ابن عجيبة وأسرته وشيوخه في العلم، ونشأته المستقيمة على تطبيق الشرع واعتياده على مشاهدة أعمال

---

(2) -ابن عجيبة، تسهيل، 250.

(3) - ابن الحاج، م.س. 1/ 19.

(4)- ابن عجيبة، تسهيل، 256.

(5) - ابن عجيبة، الفهرسة، 30 و32.

(6) - وقد تنبه الأستاذ الصغير إلى هذه الخصائص النفسية التي ربما أوجدت عند ابن عجيبة «علاقة جدلية بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في حياته» ، ولكن دون أن يغدو «التفكير أو القلق والبحث عن الحقيقة» في هذه الفترة هما «قطبا رحى حياة ابن عجيبة» الصغير ،م.س. 131- 132.

التطوع وممارسته هو نفسه كثيرا منها، فضلا عن قراءته بعض مصنفات القوم ولو «تبرُّكًا»، فإننا[1]، فإننا لا نعدم بعض الإرهاصات الصوفية في الكتابة الأولى المتمثلة في تلخيصه المدخل بالذات، على الرغم مما طبع هذا التلخيص من حياد وتحفّظ في تناول "أحوال" التصوف التي لم يجربها ابن عجيبة بعد، بل إنه لم يبدأ سلوك الطريق إليها "سلوك الإرادة" بحسب اصطلاح القوم، وقد يبدو ذلك الحياد أو التحفظ في أنه لم يعقد بابا أو فصلا لأوراد طالب العلم كما فعل ابن الحاج؛ غير أن ما كان يمارسه ابن عجيبة هو عين ما ذكره ابن الحاج في هذا الفصل، بل إن ابن عجيبة عبّر عن أعماله بقوله «وكانت قراءتي والحمد لله ممزوجة بالعبادة، لم نترك قيام الليل إلا نادرا»، وهذا يكاد يماثل ألفاظ ابن الحاج في توجيهاته لطالب العلم «بأن يمزجه بالتعبد [...] وكذلك يحافظ على قيام الليل»[2]. كما أن ابن عجيبة لم يتعرض لقول الحلاج المشهور (بأن الله تعالى في الجبة) ولا احتج له كما فعل ابن الحاج في شرحه حديث الولي [3]، وقد شرحه ابن عجيبة كذلك واستشهد بالأقوال التي تقدمت ذكر الحلاج والتي تأخرت عنه عند ابن الحاج[4]. أما الميول الصوفية في التسهيل، فتبدو لنا معالمها أولا من أسماء القوم الذين ينقل عنهم،ومن عناوين الكتب التي يستشهد بنصوصها على ما يطرقه من مواضيع. ومن تلك الأسماء: بشر الحافي وسهل التسترى والحكيم الترمذي وابن المبارك والقشيري والسلمي وأبو طالب المكي والعز بن عبد السلام والغزالي وابن عاشر وابن عباد وابن مشيش والشاذلي وزروق والشعراني وغيرهم، مما يعطينا فكرة واضحة عن اتساع مقروءاته في التصوف قبل انخراطه في الطريق.

فمن المسلم أن تجربة ابن عجيبة مع مقروءاته السابقة كانت حاضرة لديه عندما قرأ كتاب ابن الحاج، وتلك التجربة كونت لديه درجة من "الكفاية التناصية" باصطلاح "أمبرتو إيكو" [5]؛ وهذا ما يتجلى ظاهرا في النصوص الصوفية التي يستشهد بها ابن عجيبة مستبدلا إياها بما في كتاب ابن الحاج، كما نلاحظ مثلا في إيراد ابن عجيبة

---

(1) -ابن عجيبة، الفهرسة، 32.

(2) - ابن الحاج، م.س. 2/ 323 –325.

(3) - ابن الحاج،م.س. 1/ 19.

(4) - ابن عجيبة، تسهيل، 257 - 258.

(1)-U.ECO, **Lector in Fabula**, trad. Par M.Bouzaher, Grasset, Paris, 1985, 105-108.

وصية ابن مشيش للشاذلي وأقوال كل من الشيخ زروق وأبي العباس الحضرمي بدلا مما استشهد به ابن الحاج من أقوال غيرهم، كل ذلك في باب واحد فقط[1].

ومن التعبيرات التي تنبئ عن اعتياد ابن عجيبة على الخطاب الصوفي وآدابه واصطلاحاته تسييده للرسول صلى الله عليه وسلم وتصليته عليه كلما ذكره ولو بالضمير المستتر[2].

ومن ذلك تحليته ابن أبي جمرة ب «العارف بالله» [3] في حين أن ابن الحاج حلاه ب «العمدة العالم العامل المحقق القدوة» [4].

ومما نجده في مقدمة التسهيل قول ابن عجيبة عنه بأنه «تقييد مختصر في مجرد علم النية اقتبسته من أنوار كتابه» أي مدخل ابن الحاج، وهي عبارة تشف عن خُلق صوفي لفظا ومضمونا.

ومن المصطلحات الصوفية التي استعملها ابن عجيبة " أنوار المعرفة" و"المشاهدة" و"العيان" و"المراقبة" و"الإحسان" و"القطب" و"الكشف" و"شهود الحق" و"مقام الصديقية"؛ ومن عبارات القوم «حلّى أسرارنا بحلة المحبة والعرفان» و «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[5]. ومما يجلي المعتقد الصوفي المبكر لدى ابن عجيبة ما نجده في حديثه عن «نيات الخروج في طلب العلم »، فبعد إدراجه تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾(المجادلة،11) بأن الله تعالى «يرفع العالم فوق المؤمن بسبعمائة درجة ...» يقول ابن عجيبة: والعالم على قسمين : عالم بالله وعالم بأحكام الله، فالعالم بالله هو الذي يسلك طريق التربية على يد شيخ كامل حتى يفضي إلى شهود الحق على طريق الكشف والعيان، وهو مقام الصديقية»[6]. وهذا القول يبين بجلاء أن موضوع التربية الصوفية على

---

(1) - وهو ما سماه «الترغيب في استحضار النية في الأفعال كلها والتحريض على تكثيرها وتنميتها» ابن عجيبة، تسهيل، 251- 254.

(2) - يسرد ابن الحاج حديثا ثم يقول «أوكما قال» م.س. 1/ 21؛ ويسرد ابن عجيبة الحديث نفسه فيقول: «أوكما قال صلى الله عليه وسلم» مع أنه في سياق الاختصار.تسهيل، 249 و 258.

(3) - ابن عجيبة، تسهيل، 249.

(4) - ابن الحاج، م.س. 1/ 5.

(5) - ابن عجيبة، تسهيل، 249 و 251 و 263 و 278.

(1) -م.ن. 278.

يد الشيخ كان عند ابن عجيبة محسوما غير محتاج إلى دليل، مع أن ابن الحاج لم يكن في كتابه متحمسا لهذا المسلك، بل يبدو مما جاء في «فصل في العالم وكيفية نيته وهديه وأدبه» وما ساقه من بدع حول هذا الموضوع، كثير التحفظ في اتباع شيوخ التصوف في الاجتهادات الفقهية خصوصا؛ ومما قاله في منزلة العلماء: «ليس بعد درجة الأنبياء إلا العلماء، ثم بعد درجتهم درجة الشهداء»، وهو يقصد بهم العلماء بالأحكام الشرعية الذين يعلمون الناس ما يعملون[1]. وقد سود ابن الحاج صفحات عدة في المفاضلة بين مجالس العلم ومجالس الذكر مرجحا الأولى على الثانية حسبما ورد من النصوص التي تبين فضائلها، على أساس أن المقصود بمجالس الذكر وحلقه هو مجالس تعليم الأحكام الشرعية وتعلمها، كما أنه فضّل تطبيق تلك الأحكام على الذكر باللسان، واستطرد كثيرا في تبيان أن قراءة القرآن جماعة وذكر الله بالجهر لم تكن من فعل السلف، ردّاً على من نسب ذلك إليهم أو قاسه على فعلهم، بشتى النصوص والدلائل[2]. وواضح أن هذا الموقف يتعارض والممارسة الصوفية التي لا ينكرها ابن الحاج بإطلاق، ولكنه ينكر نسبتها إلى السلف، ويشيد بمن اعترف بأنها مستحدثة لظروف اقتضتها طبائع النفوس، واجتهادٌ في وسائل تطلبتها مقاصد التربية. وقد تغاضى ابن عجيبة عن كل ذلك الجدل ولم يخض فيه، غير أنه في المواضيع التي طرقها ابن الحاج مؤيدا قضايا التصوف نجد أن ابن عجيبة يؤكدها مستدلا عليها من النصوص والروايات، مثلما نلاحظ في الفصل الذي يلي فصل «أوراد طالب العلم » - عند ابن الحاج- «وهو فصل في زيارة الأولياء والصالحين » حيث أوصى طالب العلم بأنه[3] «ينبغي له أن لا يخلي نفسه من زيارة الأولياء والصالحين الذين برؤيتهم يحيي الله القلوب الميتة كما يحيي الأرض بوابل المطر [...] وتهون برؤيتهم الأمور الصعبة إذ هم وقوف على باب الكريم المنان فلا يرد قاصدهم ولا يخيب مُجالسهم [...] ولأنه برؤية بعض هؤلاء يحصل له من الفهم والحفظ وغيرهما ما قد يعجز الواصف عن وصفه...» ،فنقف عند ابن عجيبة فيما خصصه «لنيات زيارة الصالحين» على أنه «لا شك أن زيارة الصالحين من أفضل القرب» وعلى الاستدلال لذلك برؤيا بعض الصالحين التي نقلها الشيخ زروق عن بعض شيوخه، تلك الرؤيا التي يبين له فيها الرسولُ صلى الله

______

(2) - ابن الحاج، م.س. 1/ 52.

(2)- م.ن. 1 /65- 82.

(3) -م.ن. 2/ 328.

عليه وسلم أن أفضل الأعمال «وقوفك بين يدي وليّ من أولياء الله تعالى على قدر حلب شاة أو ساعة [...] حيّاً كان أو ميتا» [1].

ونخلص على العموم إلى أن بوارق الروح الصوفية والاستعداد لفيوضاتها لدى ابن عجيبة تبدو من خلال المظاهر التي تتجلى في تسهيله كما يلي:

- اختيار موضوع النية للتأليف وهو موضوع صوفي بالدرجة الأولى لعلاقته بالقلب أو بالباطن، إذ هو حقل اشتغال التربية الصوفية من أجل إصلاحه، فاهتمام ابن عجيبة بهذا الموضوع امتداد لاهتمامِ صوفي سابق هو ابن أبي جمرة.
- اجتناب الكلام عن البدع، التي أطال ابن الحاج بها على الرغم من أهميتها، لأن الإصلاح يتجه من الباطن إلى الظاهر لا العكس، كما هو شأن المواعظ القولية الناهية عن البدع.
- لم يمنع التضلع في العلوم الشرعية ابن عجيبة من الحديث في تصحيح النية وتنميتها، وهو موضوع عملي وتربوي ينبع من صميم ذات المؤلف للتعمق في صدقها مع الله ومع نفسها، وللتطبيق بين العلم والعمل وتحقيق مزيد الإخلاص فيهما[2]، ومن هنا يمكن اعتبار تسهيل المدخل رسالة علمية وعملية تشير إلى أن البدء في العلم والعمل ينبغي أن ينطلق من النية وأن النجاح فيهما يكون بتصحيحها وأن الترقي والتقرب إلى الله تعالى في تنميتها.
- كان المسلك العلمي والعملي لابن عجيبة أثناء تأليفه لهذا الكتاب مسلكا صوفيا من حيث التحصيل النظري ومحاولة التطبيق العملي، ولكن ذلك كله لا يعد تصوفا سلوكيا، كما يؤكد ذلك في عدة مواضع وكما تدل عليه سيرته، فالتصوف السلوكي الحق لا يكون إلا بصحبة الشيخ المربي الواصل الموصّل، كما بيّن ذلك في هذا الكتاب نفسه، وقد سبقت الإشارة إليه.
- يمكن اعتبار كتاب ابن عجيبة هذا عبارة عن قراءة انتقائية[3] ووظيفية، فهي

(1)-ابن عجيبة، تسهيل، 297- 298.

(2) - وذلك بناء على أن القراءة تعطي الحق للقارئ في أن يمنح النص جزءا من هويته، "جين تومبكنز" ز.م.س.10.

(3) - يقول "إيزر" : «إن عملية القراءة عملية انتخابية» وذلك بإطلاق. انظر: «عملية القراءة، مقترب ظاهراتي»، "تومبكنز" ،م.س. 121.

انتقائية من حيث حذف الحديث عن البدع التي تختلف حسب المكان والزمان والأشخاص. ولا يكفي تعدادها وانتقادها لكي تُستأصل، وحذف كل ما لا يناسب مقاصد المؤلف أو يزيد عليها؛ وهي قراءة وظيفية لتركيزها على تكثير النيات وممارسة الالتزام بالمستحبات والاجتهاد في تحويلها إلى مفروضات على النفس لإشغالها وتزكيتها بالطاعات والآداب؛ فلقد جعل عمل ابن الحاج «في حالة حركة» كما يقول "إيزر". هذه الحركة التي توقظ الاستجابات في النفس وتكوّن البعد الفعلي الذي ينقل النص تباعا إلى تجربة القارئ[1]؛ ثم إن ابن عجيبة حاول أن يستقي أنواع الصناعات والحرف في محيطه فكان تلخيصه تحيينا وتبيينا لكتاب المدخل، بحيث إنه تحدث عن حِرف لم يشر إليها ابن الحاج، وسمى أخرى بأسمائها المغربية، مما يدل على أن التلخيص كان قراءة تنزّل التحصيل على واقع الملخِّص (بالكسر)، الذي لا شك أنه يختلف، ولو جزئيا، عن واقع النص الأصلي؛ وبما أن هذا النص عقدي ديني، فإن تجربة قراءته لا تعكس مزاج القارئ كما هو الشأن في النص الأدبي، ولا تخلق واقعا مختلفا عن الواقع الخاص للقارئ، ومن ثم لم يقع ذلك التناقض الظاهري الذي تحدث عنه "إيزر". فلم يكن ابن عجيبة مضطرا «إلى الكشف عن جوانب من نفسه» أو «التخلي عن العالم المألوف لتجربته الخاصة» أو تصوراته المسبقة حتى «يجرب واقعا مختلفا عن واقعه الخاص» أو «يشارك بشكل حقيقي في المغامرة التي يدعوه إلى خوضها النص الأدبي»[2] ؛ وذلك أن "الخلفية الفعلية" (أو" أنا" الحقيقة كما يدعوها "إيزر") لشخصية ابن عجيبة مستعدة للاستغراق في موضوع مقروئه[3].

قد يكون أهم ما يعكس اهتمام ابن عجيبة الصوفي بل انشغاله به قبل خوضه تجربته، هو أنه شرح " الوظيفة الزروقية" في الفترة نفسها التي اختصر فيها كتاب ابن الحاج، بحيث نجد التأريخ للتأليفين في سنة واحدة هي سنة 1996 هـ (حسب تأريخ كل من محمد داود وميشون والصغيّر)[4].

(1) - م.ن.114 و 122.

(2) - م.ن. 122 - 123.

(3) - م.ن. 138.

(4) - محمد داود.م.س. 6/ 223 - 224 ؛ G.L. MICHON, Ibid. 90 ؛ الصغير.م.س. 174.

(2)- تقييد في ذم الغِيبة

1 - مضمون الكتاب

ألف ابن عجيبة هذا التقييد(أو الرسالة) سنة 1198 هـ بعد تلخيص مدخل ابن الحاج وشرح وظيفة الشيخ زروق؛ وبذلك يُعدّ هذا العمل أول تأليف مستقل بموضوعه غير متكئ على نص آخر أو موازياً له. غير أن موضوع الغيبة يُعد من المواضيع التي شكّلت مادة معتادة للوعاظ ومبحثا مطروقا للمصنفين في التوجيه والأخلاق. وإذا ما أضفنا إلى ذلك مادة التقييد التي تتكون غالبيتها العظمى من النصوص التي جمعها المؤلف ولا يكاد يضيف إليها إلا التصنيف، فإننا نسجل حذر ابن عجيبة من تحمّل مسؤولية الكتابة الذاتية وتهيّب اقتحامها في هذه المرحلة، وكأنه لم يأنس من نفسه بعدُ القدرة على إبداع القول أو إضافة الجديد إلى ما حصّل من علوم ومعارف، فهو يكتفي بإيراد أقوال غيره ولا يتجاوزها إلا قليلا: وهذا ما سجل هو نفسه في فهرسته من أن بعضهم نبهه إلى ذلك، فقد شاهد وهو في المسجد من يقول له: «ألّفتَ كتابا فقلتَ فيه، قال فلان قال فلان، وهل حصّلت شيئا»[1].

إن ابن عجيبة في هذا التقييد قد حاول بسرد كثير من النصوص أن يحيط بموضوعه من جميع الجوانب حتى يفي بغرض «الموعظة تذكرةً للقلوب»، غير أن جهده في تصنيف تلك النصوص لا يقل عن جهده في جمعها، إذ أنه قسم تقييده إلى أربعة فصول هي:

- حقيقة الغيبة وأقسامها.
- ذمها وتقبيح شأنها وما ورد من الوعيد فيها.
- كيفية النجاة منها وما ورد في العزلة والصمت.
- التوبة منها وذكر استغفار وأذكار[2].

ويبدو أن ترتيب هذه الفصول خاضع لمنطق هادف يجمع بين العلم والعمل، فالمؤلف في الفصلين الأولين يقصد إلى تعريف موضوعه وتقسيمه، وإلى تبيين الأحكام المتعلقة به؛ وهو في الفصلين الأخيرين يبين كيفية العلاج ووسائله العملية؛ وهذان الفصلان

(1) - ابن عجيبة، **الفهرسة**، 74.
(2) - ابن عجيبة، **تقييد في ذم الغيبة**، مخط. (2841 ك) م.و.الرباط، 134.

يدلان بجلاء على ما كان يخالج ابن عجيبة من هاجس الإرشاد إلى طريق السلوك العملي، مع أن تأليفه هذا تأليف تحصيلي لا يخرج فيه عن النصوص المحصلة إلا قليلا، ومع أنه لم يكن يدخر وسعا في الاجتهاد التعبدي.

2 - ملاحظات منهجية

من أبرز السمات المنهجية ما نلحظه فيما يلي:

- التقييد عبارة عن جمع لأكبر قدر من النصوص في الموضوع وما يتعلق به، وهي نصوص من القرآن والحديث وأقوال العلماء والحكماء والصوفية، وذلك ما صرح به ابن عجيبة في مقدمة تقييده.
- الاستدلال ببعض النصوص على بعضها الآخر تأكيدا للموضوع، فهو بعد أن استشهد بالوعيد الوارد في القرآن والحديث للمرابين والتشنيع عليهم، أعقب ذلك بالحديث الذي يجعل المغتابين أسوأ حالا وأعظم ذنبا ممن أكل الربا أو ارتكب الزنا[1].
- الإحالة على بعض من فصل في الموضوع من المصنفين كما فعل حينما أراد الكلام عن آفات الغيبة واللسان بقوله : «فقد ذكر أبو حامد الغزالي في الكلام عشرين آفة فانظرها» [2].

3- ملاحظات مضمونية

من أهم ما يلاحظ في سياق هذا البحث ما يلي:

تحدث المؤلف عن العزلة وعن الأعمال التي يستعان بها على صون اللسان واستثنى من ذلك «ما يطلب الاجتماع معهم كالصلاة ومجالس العلم والوعظ» [3]، ولم يذكر شيئا عن الصوفية ، مما يدل على أنه لم يخالط مجالسهم بعد.

- غير أن ابن عجيبة عند ذكر الفائدة الخامسة من فوائد الخلوة والانفراد عن الخلق

(1) - م.ن. 138- 139.

(2) - م.ن. 145.

(3) - م.ن. 150.

للسلامة من صحبة الأشرار، نجده يحث على «صحبة العلماء الأخيار والمتقين من الصوفية الأبرار» [1]، متمثلا في ذلك بأقوال بعضهم كالجنيد وابن عباد، ويظهر في تخصيصه «المتقين» من القوم نوع من الانتقاء الذي يعكس موقفا من بعض المظاهر التي قد يلاحظها من لم يكن منهم، أو ربما تأثر بما ورد في مدخل ابن الحاج الذي كان قد لخصه المؤلف.

- اعتماد طريقة الصوفية في اختيار الأذكار الجامعة للاستغفار من الغيبة، وهي التي يعدل ثواب الذكر الواحد منها «مرات كثيرة» مستدلا بحديث الترمذي وبما كان يفعله ابن عباد من الصوفية [2].

4- تشوف المؤلف إلى التصوف

وبعد هذا، أفيكون ابن عجيبة متصوفا بمعنى من المعاني وهو يسلك هذا المسلك أو يوصي به في تقييده؟ إننا باطلاعنا على سيرة المؤلف لا نجد له انتماء لطريق صوفي معين في هذه المرحلة، ولكنه في ذات الوقت لم يكن يرفض التصوف، بل كان يميل إليه منذ صغره بدليل شرحه للوظيفة الزروقية قبل هذا التأليف الذي بين أيدينا، وفي ثنايا ذلك الشرح لا يتكلم عن الصوفية وعن الشيخ زروق خصوصا إلا بالتبجيل والتعظيم، (وبعد أن خاض ابن عجيبة التجربة الصوفية كان ينتقده أحيانا)؛ ومع ذلك فإننا لا يمكن أن نحكم بتصوفه أثناء مرحلة تأليف هذا التقييد، لا نسبة ولا تربية، وإن كان سلوكه واجتهاده التعبدي يضارع سلوك الصوفية واجتهادهم، فموقفه أو مقامه – في تقديرنا – مقام تشوف لا مقام تصوف؛ وقد بقي هذا التشوف إلى سلوك طريق القوم واضحا فيما كتبه قبل لقائه شيخ التربية، فهو حينما شرح الحزب الكبير للشاذلي (سنة 1200) ، ولم يحمله على ذلك سوى « شغف المحبة لقائله » راجياً من الله تعالى أن يمنّ عليه «بتحقق طريقه» [3] ، ومع ذلك فقد استخار الله تعالى في الشرح بعدما أمعن النظر واستخرج ما فتح الله سبحانه به عليه من درر الحزب، والاستخارة أمر مشروع، ولكن قد يغني عنها إذن الشيخ خصرصا في القيام بعمل من هذا النوع [4]. وهذا ما يدل على

---

(1) م.ن. 153.

(2)- م.ن. 157 - 158.

(3)- ابن عجيبة، **شرح الحزب الكبير للشاذلي**، خط.(301) م.ع. تطوان، 178.

(4) - ففي مصنفات ابن عجيبة بعد التجربة يذكر أن شيخه انتدبه إلى التأليف أو طلبه منه.

افتقاد ابن عجيبة للشيخ في هذه المرحلة من حياته وتأليفه؛ وحينما نقف على موضوع الاستخارة تلك نجد أنه إنما كان في "جمع" الشرح مما يؤكد أن كتابة ابن عجيبة كانت إلى ذلك الحين كتابة تحصيلية (تجربة الكتابة) لا تأصلية بالمعنى الذي وضحناه سالفا (كتابة التجربة). ويتأكد ذلك التشوف إلى سلوك طريق الصوفية والتحلي بسجاياهم ومقاماتهم في شرح ابن عجيبة تائية الشيخ الجعيدي وهو آخر ما ألف قبل تصوفه، وقد اكتملت عُدّة الشارح التحصيلية وأداوته الاصطلاحية كما سيأتي في مكانه بحول الله.

ثانياً: أنموذج التوجه

اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية

تمهيد

عندما نتناول أي شرح لنص معين نجد أنفسنا أمام نص ثان مبني على النص الأول، المشروح. ولا يخرج الشرح أو التفسير عن أن يكون نوعا من القراءة التي يقوم بها الشارح وضربا من التأويل الذي يمارسه المفسر على النص الأصلي.

ولقد فتحت نظرية التلقي والتأويل بمختلف اتجاهاتها آفاقا جديدة في اتجاه قراءة النصوص وتأويلها، فتنوعت تلك الآفاق بين من ينطلق من النص مُركّزا على دور القارئ وتأثره بالظروف التاريخية، دون إغفالٍ لقصدية الكاتب التي تتفاعل مع قراءة العصور اللاحقة (مثل "ريفاتير" و"ياوس")؛ وبين من يعتقد أن النص وحده هو العنصر الأساس لكل قراءة وتأويل معلنا موت الكاتب واكتفاء بلا نهائية معاني النص (مثل "بيردزلي" و"ومسات")؛ وبين من يوازي بين مقاصد الكاتب ومدلولات النص ودور القارئ (مثل "أمبرتو إيكو")؛ وبين من يجعل فعل القراءة منتجا لنص آخر بديل، لا هو بنص الكاتب ولا هو بما يتلوه القارئ منه تماماً (مثل "إيزر"). غير أن أغلب هذه الاتجاهات يركز على القراءة التي بوساطتها يتحقق وجود النص، فلا وجود له إلا بوجودها، ومن ثم يصعب الحديث عن نص خارج القراءة التي تتناوله[1]. وعلى ذلك ارتأى "ميشل أوتان" مثلا أن

---

(1)- "م.أوتان": «سيميائية القراءة» ضمن: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة.د. محمد خير الدين البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 75- 89.

النظرية الشاملة للقراءة ينبغي أن تصف ثلاثة حقول متداخلة هي:

أ- النص نفسه باعتباره مجموعة من الدوال التي ينبغي تأويلها.

ب- نص القارئ، أو القارئ باعتباره نصاً.

ج- تلاقي النص والقارئ، أي عمل الدلالة[1].

ولما كانت إمكانيات النص الدلالية أغنى من أي معنى يتم تكوينه بالقراءة، وكان ما لا يقوله النص يشكل أبنية إبداعية للممكنات. فإن القارئ تغدو له حرية في التناول وفي ملء الثغرات، ويصبح العمل في حالة حركة توقظ الاستجابات في نفس القارئ، ويشترك الخيال في تحقيق أمور خاصة به فتتحقق متعة القراءة وإبداعيتها[2].

غير أنه لما كانت القراءة عبارة عن حلول أفكار الكاتب في ذات القارئ[3]،فإن القارئ يتخلى عن عالمه المألوف ليشارك في المغامرة التي يدعوه إليها النص، ويهيمن عليه التفكير في أفكار شخص آخر؛ إذ ذاك تنتفي ثنائية الذات والموضوع، وتنشط الملكة الخاصة بالقارئ في إعادة خلق العالم الذي يقدمه النص، وهذا ما يسميه إيزر "البعد الفعلي" الذي يمنح النص واقعيته، وهذا البعد يختلف عن النص الأصلي وعن تخيل القارئ، إذ أنه نتيجة النص والتخيل معاً بما أنه ينقل النص تباعا إلى تجربة القارئ، خصوصا إذا كانت شخصيته مهيأة لتقبل الموضوع الذي يطرحه النص، غير أن هذا النمط من القراءة المستندة إلى ملء فجوات النص يؤثر على " البعد الفعلي" لأن هذا الملء تتعدد طرائقه بتعدد القراءات التي تُعدد بدورها تحققات النص نظرا لتغير ظروف القارئ؛ وأثناء محاولة القارئ البحث عن ملء الفجوات وإيجاد الروابط التي تجمع شتات النص، يستعين بتصوراته المسبقة التي تنكشف عبر فعل التأويل[4].

ومصدر جميع تصورات القارئ هو ما يسميه " أمبرتو إيكو" : "الموسوعة"، وهي عبارة عن ثقافة المتلقي الفردية وذاكرته الجماعية التي يستعين بها على الاستنباط والتكهن

---

(1)- م.ن. 75.

(2)- " شوبرفيجن"، «نظريات التلقي» ضمن : **بحوث في القراءة والتلقي**، 44 -49؛" إيزر"، «عملية القراءة، مقترب ظاهراتي» ضمن:**نقد استجابة القارئ**، 114 و128.

(3)- " بولي"، «النقد والتجربة الداخلية» ضمن: **نقد استجابة القارئ**،106.

(4)- " إيزر"، م.س.119 - 122 و138 : ينقل"بليتش" عن "روزنبلات" (1938) قولها : «تدل عملية فهم عمل ضمنا على إعادة خلقه أساسا...» "بليتش" ، «الافتراضات الإبستمولوجية في دراسة الاستجابة » ضمن: **نقد استجابة القارئ**،254.

والاستنتاج من نصٍّ ما من أجل تأكيده أو تصحيحه، مع تأكيد "إيكو" على وجوب التقيد بالمعنى الحرفي أولا[1]. إن مفهوم " الموسوعة" هذا لدى القارئ هو المسؤول عن " المعنى"، في نظرية القراءة المعاصرة، هذا المعنى الذي هو نتيجة اللقاء بين نصين هما المقروء والقارئ؛ فالقارئ نص أيضا أو موسوعة تتضمن نصوصا متعددة ورموزا غير متناهية، وانطلاقا من هذه الموسوعة يستجيب القارئ/ النص لبعض مظاهر النص المقروء التي يعرفها أو يعتقد أنه يعرفها، وتتنامى تلك الاستجابات المعرفية في اتجاه التأويل النهائي، إذ أن تأويل النص يبدأ بمجرد الشروع في قراءته[2]. ولما كان التأويل عنصرا أساسا في عملية القراءة فإنه أصبح استراتيجية يتأسس عليها فعل القراءة الواسع الذي يمنح النصوص شكلا ويكون بمثابة المكوّن لهذه النصوص[3].غير أن التأويلية ترفض المنهجية بما هي «فن الفهم» على حد تعبير "غادامير"، بحيث تغدو " موضوعية النص" وهماً، إذ القراءة فن حدسي لا يعترف إلا بموهبة الفرد وتجربته وثقافته، وهي تحفز التأويل تلقائيا، وكلما استغرقت ذات القارئ في النص انجذبت إليها كثير من أحكام القيمة التي هي تأويل، فالتأويل حضور ذاتي في النص، بل إن الذات تأويل[4].

وعلى الرغم من قول "إيزر" بأن القراءة تخلق لدى القارئ واقعا مختلفا عن واقعه كما يتجلى في ملء الفجوات، إلا أن ما يهمنا أكثر هو قوله بأن «الطريقة التي يجرب بها القارئ النص تعكس مزاجه»[5]. وهذا ما ينطبق على شخصية ابن عجيبة في قراءته (أو شرحه) للوظيفة الزروقية أو غيرها، فما يسميه" إيزر" الخلفية الفعلية نجدها لدى ابن عجيبة لتلقي تلك النصوص تلقيا جيدا، فهذه النصوص عنده أمور مألوفة وقابلة للفهم، بحيث يمكن أن نعتبره " القارئ النموذجي" الذي يتصرف تفسيريا كما تصرف

---

(1)- شوبرفيجن "، «نظريات التلقي» ضمن: **بحوث،** 50 :ECO, ibid,12-17 et 133

(2)- "م.أوتان"، «سيميائية القراءة» ضمن: **بحوث،** 72 و 74 - 75.

(3)-" إيزر" ،م.س.121؛" فش"، «تأويل قصائد جون ملتون» ضمن: **نقد استجابة القارئ،**306.

(4)-" هيرش"، «التأويلية»ضمن: **بحوث،** 17؛ "بليتش"، «الافتراضات الإبستيمولوجية في دراسة الاستجابة» ضمن: **نقد استجابة القارئ،** 246 و264 ؛ " ميشيلز"، «ذات المؤول» ضمن: **نقد استجابة القارئ** ، 335 وهو ينقل عن " بيرس" أن كل فكر هو علامة خارجية، فالإنسان علامة خارجية وأن «هذا لا يعني القول بأن الذات تؤوله، إنما يعني أن الذات تأويل».

(5)- يؤكد "إيزر" في مكان آخر أنه يمكن أن تستغرق موضوعة ما القارئ إذا كانت " الخلفية الفعلية" لشخصيته مكيفة لذلك، إذ أن العلاقة بين الموضوعة الغريبة والخلفية الفعلية هي التي ترجح إمكانية أن يكون اللامألوف مفهوما." إيزر" ،م.س. 122 و138.

الكاتب توليديا[1]، بل يمكن استنادا إلى مفهوم " الإبستمولوجيا الذاتية" أن ندعي أن دراسة كل من الاستجابة والتأويل تواشجت بفعالية مع تجربة الاستجابة والتأويل[2] لدى ابن عجيبة فجاء شرحه أو تأويله إبداعا ثانيا مستقصيا لمظاهر الإبداع الأول الذي تتجلى جماليته في جمع النصوص والتوفيق بينها من أجل أن تؤدي "الوظيفة الزروقية" وظيفتها في اتساق كاف وفي انتفاع شاف.

1-الشرح في التراث

تدل مادة [شرح] في اللغة على الفتح والبيان والكشف. والشرح لغة مرادف للتفسير إذا تعلق بشرح الغامض، ومن معانيه أيضا الحفظ والفهم[3]، وهذه المعاني قريبة من المفهوم الإسلامي لشرح الصدر وانشراحه لقبول الحق، أي توسيعه لذلك واتساعه أو انفتاحه وحفظه. كما يقال: «شرح الله صدره: وسعه بالبيان» وهذه معان استعارية للشرح وإلا فهو في الأعيان حقيقة لغوية حسية[4]، إذ يدل على تقطيع اللحم شرائح.

وقد جمع بعض اللغويين شرح الصدر إلى شرح الألفاظ فقال: «شرح الله تعالى بفضله صدري لشرحه» أي النص المشروح[5].

1.1- أساليب الشرح

اتبع الشراح في تراثنا الإسلامي أساليب معينة في شروحهم، رُصدت في ثلاثة أقسام:

1.1.1 - الشرح بـ«قال ... أقول» على أن يكتب المتن أحيانا، وقد لا يكتب لاندراجه في المتن.

2.1.1 - الشرح بـ«قوله...» ولا يلتزم فيه المتن، ولكن بعض النساخ قد يكتب المتن كاملا إما في الهامش وإما مع الشرح.

3.1.1- الشرح مزجاً، يمزج فيه عبارة المتن والشرح مع التفريق بينهما برمز الميم(م) ورمز الشين (ش) أو بوضع خط فوق المتن، وهو طريقة أكثر المتأخرين، ولكنه غير مأمون على الخلط.

---

(1)- " شويرفيجن" ،م.س، 49.

(2)- " بليتش" ،م.س.241.

(3)-ابن فارس،م.س.(شرح)؛ ابن منظور ،م.س. (شرح).

(4)-يقول أبو البقاء الكفوي: «الشرح هو حقيقة في الأعيان واستعارة في المعاني» **الكليات**. (شرح).

(5)-محمد بن الطيب الفاسي الشرقي، **شرح حزب الإمام النووي**، تحق.. بسام الجابي، دار الإمام مسلم، 1988، 19.

2.1- الشرح والتفسير والتحشية

لقد انصبّ مدلول " الشرح" على التوضيح والبيان والكشف؛ واختص في التراث الإسلامي العربي بالألفاظ والمتون العلمية والأدبية، وإن شاركه مصطلح " التفسير" هذه الاستعمالات أحيانا، إلا أنه تمحض لبيان معاني القرآن الكريم بحيث أضحى علما قائما بذاته من علوم القرآن له رجاله ومذاهبه.

أما " الحاشية" فهي ما يكتب في أطرف الكتاب وتسمى أيضا " تعليقة" [1]؛ وهي نوع من الشروح التي توضع على جوانب المتون المختلفة أو في أسفلها بحيث يبقى كل من المتن والحاشية مستقلا أحدهما عن الآخر، وأغلب الحواشي هي شروح للشروح.

والملاحظ في تراثنا ظاهرتان:

أولاهما: تعدد الشارحين للنص الواحد.

ثانيتهما: تعدد شروح النص لشارح واحد.

فتعدد الشراح يقتضيه اختلافهم في الفهم أو الموقف من النص، كما قد يقتضيه تعاقب الزمان أوتباعد المكان أو كلاهما. أما إعادة الشارح شرح النص الواحد مرتين أو أكثر فإن من دواعيه ازدياد المعرفة أو تحول الفهم أو النظر أو مراعاة مراتب المتلقين؛ ولقد كان من أكبر الدوافع إلى شرح المؤلفات والمنظومات التعليم والتقريب فضلا عن الجدل والمناقشة التي تتضمنها كثير من الشروح لأفكار المؤلفين.

3.1- وظيفة الشرح

لما كان الشرح عبارة عن قراءة معينة لنص معين، وكان في شكله المعلن نصّاً ثانيا مستنِدا إلى النص المشروح وموجَّها إلى متلق آخرغير الشارح؛ فإن مقاصد هذا الشارح، المعلنة والضمنية أو المضمرة قد تكون:

- تبليغ معاني النص لمتلق مفترض أو مقصود.
- تبيين خصائص النص ومزاياه ومقاصده.
- تذويت النص بحسب مواقف الشارح وآرائه.

(1)- حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت. 1/ 623.

- تحيين مضامين النص أو لغته.
- توجيه المضامين حسب المقاصد الذاتية للشارح أو الموضوعية.

ولا شك أن هذه المقاصد وغيرها تقتضي استنفار كل مواهب الشارح وما تمتلكه "موسوعته" من معارف وآليات تساعده على الفهم والاستنباط والتأويل والتأثير.

ومع ذلك فإننا نجد أن العلماء العاملين والعارفين بفن التصوف تحرّجوا أيما تحرج عندما أقبلوا على شرح نصوص غيرهم من القوم، فقد رأى بعضهم أن «كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة وجواهر حكم مكنونة» ، فلا قدرة للشارح-ولو كان عارفاً- على استيفاء جميع ما اشتمل عليه النص المراد شرحه، إذ لا يكشف جواهره إلا أهله. ولا تتبين حقائق أسراره إلا «بالتلقي منهم»؛وعلى ذلك فليس للشارح أن يدّعي أن ما يذكره فيه هو حقيقة مرادهم، وإلا كان ذلك إساءة أدب تؤدي إلى العطب، وقصارى فعله واعتقاده أنه يتكلم عن النص على حسب ما فهمه من الكلام وما انتهى إليه من مذهب صاحبه. فإن وافق الشارح حقيقة قصد المؤلف عدّ ذلك من النعم التي لا يحصى لها شكر، وإن خالف ذلك ولم يهتد إلى مسالكه رآه جهلا منه ونقصا؛ ومن ثم فهو لا يدّعي شرحا لكلام المؤلف، وإنما هو «وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة ». ويتردد هذا المعنى نفسه في تقديم ابن عجيبة لشرحه الوظيفة الزروقية «يكون كالشرح لألفاظها»[1].

2- الدعاء(أذكار – وظائف – أحزاب – أوراد)

أ- في اللغة

الدعاء : من الأصل اللغوي [دع و] الذي يدل على إمالة الشيء إليك بكلامك، ومنه الدعوة إلى الطعام، و «داعية اللبن» هو ما يترك في الضرع ليدعو غيره، ويقال مجازا «دعا مكانُ كذا فلانا» إذا قصد ذلك المكان.

والدعاء مصدر كالنداء، ولكنه نداء باسم معين نحو «يا فلان»، كما أنه يستعمل للتسمية نحو «دعوت ابني فلان». وقد أقيم المصدر مقام الإسم، تقول: «سمعت دعاء» كما تقول: «سمعت صوتا». والفعل من الدعاء يتعدى باللام للخير(دعوت له) وبعلى للشر (دعوت عليه)، و«الدعوة» المرة الواحدة من الدعاء، قال النبي صلى الله عليه وسلم:

---

(1)-ابن عجيبة، اللوائح،22.

«سأخبركم بأول أمري: دعوة أبي إبراهيم...» الحديث[1]؛ والدعاء عموماً في الدين هو طلب العبد من ربه ما يحتاجه، والصيغ المستعملة لهذا الغرض تسمّى "أدعية" (جمع دعاء).

ب- في القرآن

- النداء، قال تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ (البقرة ،171).
- التسمية. قال تعالى :﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ (النور، 63).
- السؤال والطلب، قال تعالى:﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ ﴾ (البقرة،68).
- الاستغاثة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ (يونس،12).
- التأليف، قال تعالى: ﴿لَّا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ (الفرقان، 14).
- الحث على الشيء، قال تعالى :﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ (يونس، 25).
- التنزيه والتعظيم والتهليل (بلفظ الدعوى وهو مصدر آخر) قال تعالى : ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ (يونس، 10)؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم : «أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير .»
- التحميد (باللفظ نفسه) قال تعالى : ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس، 10).
- العبادة، قال النبي :«الدعاء هو العبادة» [2] ثم قرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر، 60).

وإذا كان المعنى الجامع للدعاء هو **الدين** كما في الحديث النبوي،فإنه يشمل رغبة العبد إلى ربه واستدعاء عنايته واستمداد معونته، وذلك بإظهار العبودية والافتقار إليه

(1)-أبو سليمان الخطابي، **شأن الدعاء**، تحق. أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية،ط.3، دمشق، 1992، 3؛ ابن فارس،م.س(دعو)؛ الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**،(دعا)؛ ابن منظور، م.س.(دعا).

(2)- وفي حديث آخر «الدعاء مخ العبادة» الخطابي،م.س.4؛ السيوطي، **الجامع الصغير**، (حرف الدال).

والتبري من الحول والقوة كما يشمل تنزيه الله تعالى وتقديسه والثناء عليه وإضافة ما يليق به من الكمالات[1].

2.1- الاختلاف في أمر الدعاء

بناء على ما قد يبدو من تعارض بعض الأحاديث النبوية في موضوع القضاء والقدر، إذ في بعضها مثلا أنه قد «قدّر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق ...» وفي بعضها الآخر أنه «لا يرد القضاء إلا الدعاء »؛ فقد رأى قوم أنه لا فائدة من الدعاء، ورأى آخرون أن الدعاء واجب إلا أنه لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء وهو قول أهل السنة الذي يوفّق بين الأخبار المروية، ويؤيده كثير من آيات القرآن الكريم التي تأمر بالدعاء وتحث عليه، مثل قوله تعالى :﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾(الأعراف، 55).

وقوله﴿ قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ﴾ (الفرقان، 77)؛ مع أن في القرآن الكريم نفسه ما يفيد شمول علم الله تعالى لما يصيب العبد من مثل قوله :﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ﴾ (الحديد ،22)؛ وقد عرض للصحابة هذا الإشكال فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم: «أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه، أم أمر نستأنفه ؟» فقال: «بل هو أمر قد فرغ منه» فقالوا: «ففيم العمل إذن؟» قال : «اعملوا، فكل ميسّر لما خُلق له» قالوا: «فنعمل إذن »[2].

فالدعاء إذن من جملة العمل الذي تعبّد به الله تعالى العباد، دون أن يكون هذا العمل علة توجب على الله شيئا، وإنما هو أمارة مبشرة أو منذرة تبعث العبد على الرجاء والخوف وتحركه إلى السعي وترك الدعة، والوقوف عند آداب العبودية لله وحده، والتسليم لقضائه وقدره: فالحديث السابق رهَن الصحابة بسابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل، فلم يبطل السبب بالعلة التي هي له كالأصل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر مخبرا أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه نفسه، ونظير ذلك أمر العمر بين الأجل وأسباب الموت، وفي الرزق، والتسبب إليه، وفي الصحة والمرض والعلاج وغير ذلك[3]. فالأدعية من وسائل تحقق العبد بعبوديته لله وتنعّمه بفضله في الدنيا والآخرة؛ وإجابة

(1)-الخطابي،م.س.4.

(2)- م.ن. 6 - 10.

(3)-م.ن. 10 - 11.

الدعاء مرتّب عليه كما رتب ثواب الصلاة عليها، فإذا وُفّق العبد للدعاء عند البلاء مثلا لطف الله به أو رفعه عنه بحسب مشيئته تعالى وقدَره الشامل للدعاء والإجابة. فمن القضاء رد البلاء بالدعاء الذي هو سبب استجلاب الخير ورد البلاء، إذ أن القضاء هو ربط الأسباب بالمسببات؛ وترتيب تفصيل المسببات على تفاصيل الأسباب بالتقدير والتدريج هو القدر؛ فالذي قدّر الخير قدّره بسبب، وهو الذي قدّر السبب لرفع الشر كذلك[1]. ولولا ذلك التقدير الإلهي الحكيم لكان كل داع يستجاب له فورا ما يريد وكما يريد، نظرا لما يقتضيه منطوق الآية من قوله سبحانه ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾(غافر، 60)، ولا يجوز في حق الله تعالى خلف الوعد. إلا أن في هذا الأمر بيانا مفصلا كما يلي:

أ- في الآية إضمار للمشيئة الإلهية التي تبينها آية أخرى من قوله تعالى : ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ﴾(الأنعام، 41).

ب- فيها عموم يراد به الخصوص، وتبيانه أن الدعاء يستجاب منه ما وافق القضاء.

ج- أن المتوجه إلى الله بالدعاء مستجاب له لا محالة بناء على وعد الله سبحانه، وعلى ما ورد في الحديث النبوي الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم : «ما من مؤمن ينصب وجهه لله عزوجل يسأله مسألة إلا أعطاه إياها، إما عجّلها له في الدنيا وإما ادّخرها له في الآخرة »؛ ومما يمكن أن يكون عوضا عن إجابة الدعاء:

- السكينة في النفيس.
- الانشراح في الصدر.
- الصبر الذي يسهل احتمال البلاء... إلخ [2].

2.2- **شروط صحة الدعاء**

أ– إخلاص النية.

ب– إظهار الافتقار والمسكنة.

ج– التضرع والخشوع.

(1)- الغزالي، الإحياء، 1/ 291؛ ابن الطيب، م.س.35 - 36.

(2)- الخطابي، م.س. 12 - 13.

د – تقديم الثناء على الله عزوجل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

3.2-أحكامه

أ- سننه

- رفع اليدين إلى الله عزوجل ببسط الكفين.
- كشف اليدين بحيث لا يسترهما ثوب أو غطاء.
- الإشارة بالسبابة من اليد اليمنى فقط.

ب- مستحباته

- الاقتصار على جوامع الدعاء وتحري محاسن الكلام بتخير أبين الألفاظ وأنبلها.
- الإلحاح في الدعاء.
- الاستكثار منه.
- إعراب الكلام حتى لا يقع الداعي في محظور أو مكروه.

ج- مكروهاته

- الإشارة أثناء الدعاء بأصبعين[1].
- الاعتداء في الدعاء بتفصيل ما يمكن إجماله.
- السجع وتكلف صنعة الكلام.
- طلب المستحيل
- الدعاء بالمعصية وما لا يرضي الله.
- استعمال المنكروالمستهجن من الألفاظ.
- عدم التأدب مع الله تعالى في الدعاء[2].

---

(1)- رأى الرسول صلى الله عليه وسلم رجلا يشير بأصبعين فقال له: «أَحِّد أَحِّد» م.ن.14.

(2)- م.ن. 14 - 19.

4.2- مجاميع الأدعية (الأحزاب والأوراد والوظائف)

أ- الأحزاب

بالرجوع إلى قواميس اللغة وكتب غريب الحديث نجد أن من معاني " الحزب" «النوبة في ورود الماء»، ومنها أيضا الطائفة من الناس الذين تألفوا أو تحالفوا، ومنهم الجند، وكذلك القِسْم والنصيب[1]. ويظهر أن لإطلاق الحزب على هذه المعاني من باب المشترك اللفظي، وأنها معان أصلية، أما «إطلاق الحزب على ما يجعله المرء على نفسه من ذكر وصلاة ونحوها إنما هو مجاز» والعرب لم تعرفه بهذا المعنى، فهو «إطلاق إسلامي»[2]؛ كما نجد أن القاضي عياض قد شرح " الحزب" بأنه «ما يجعله الإنسان على نفسه من صلاة أو قراءة» قبل أن يرجع أصله اللغوي إلى «النوبة في ورود الماء»[3]؛ وبهذا المعنى كان «تحزيب» القرآن الذي غدا مصطلحا إسلاميا كما رأينا وكأنه المعنى الأصلي أو الحقيقة اللغوية استنادا إلى الحديث والأثر. فقد جاء في الحديث النبوي «من نام عن حزبه» وفي حديث أوس بن حذيفة: «سألت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف تحزّبون القرآن » [4].

أما المعنى الاصطلاحي للحزب بعد ذلك فهو أنه "مجموع أذكار وأدعية وتوجهات وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر، وطلب الخير واستنتاج المعارف وحصول العلم، مع جمع القلب على الله» [5].

ب- الأوراد

يلتقي لفظ الورد مع لفظ الحزب لغة في معنى «النوبة في ورود الماء» فيجعلهما متشابهين في المدلول؛ يقول ابن الأثير : «الحزب ما يجعله الرجل على نفسه من قراءة أو

---

(1)- الجوهري، **الصحاح**،(حزب) الفيومي،**المصباح المنير**، (حزب) الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، (حزب)؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**،تحق. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية د.ت،1/ 376.

(2)- ابن الطيب ، م.س.23. وقريب منه ما نقله عن الفراء وذكر أن الهروي نقله في غريبيه.

(3)- عياض، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، تحق. أحمد يكم، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983 ،2 / 42.

(4)- عياض، م.س. 2/ 42؛ ابن الأثير.م.س. 1 /376.

(5)- ابن الطيب.م.س. 25؛ عبد الرحمن الفاسي، **شرح حزب البر**، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر،1969، 22.

صلاة كالورد»[1]؛ ويرادف بينهما الفيومي في قاموسه حيث يقول: "الحزب: الورد يعتاده الشخص من صلاة وقراءة وغير ذلك" [2].

ج- الوظائف

أصل [وظ ف] في اللغة يدل على تقدير شيء. يقال وظّفت له (بالتشديد) إذا قدرت له كل حين شيئا من مال أو طعام، ويسمى هذا الشيء وظيفة. ووظّف (بالتخفيف) الشيءَ على نفسه: ألزمها إياه، ومنه وظفت له كل يوم قراءة أو حفظ آيات من القرآن مثلا[3].

وقد ورد لفظ الوظائف في معرض كلام أبي سليمان الخطابي (ت.338هـ) عن الأدعية وفائدتها للعبد حيث قال: «وقد قضى الله سبحانه أن يكون العبد ممتَحنا ومستعمَلا [...] ليستخرج منه بذلك الوظائف المضروبة عليه» [4].

وكثيرا ما تستعمل الوظيفة بمعنى الحزب أو يجمع بينهما كما نجد في قول الشيخ زروق: «والوظائف المجموعة من الحديث أكمل أمرا [...] وجل أحزاب الشاذلي عند التفصيل والنظر التام للعالم بالأحاديث من ذلك»[5]؛ ومما قاله أيضا عن وظيفته: «هذه وظيفة النجاة والسرور [...] بل وظيفة الفوز والنجاة وحزب البِر والبركات»[6]. كما أنهم لم يفرقوا بين الورد والوظيفة تفريقا دقيقا، فقد جاء في التقسيم الزمني للأوراد آخر شرح الوظيفة الزروقية عنوان «الورد الثالث من ضحوة النهار إلى الزوال، قال الغزالي رضي الله عنه: الوظيفة في هذا الوقت»[7]. يتبين مما سبق أن المصطلحات الثلاثة يمكن استعمالها لذات المدلول، وهو مجموعة الأدعية بالمفهوم الاصطلاحي المتقدم، وقد تختلف مدلولات تلك المصطلحات باختلاف القصد من التسمية، فإذا أريد التقسيم استعمل لفظ "الحزب" وإذا أريد التنظيم استعمل لفظ "الورد" وإذا

(1)-ابن الأثر، م.س. 1/ 376.

(2)- الفيومي، م.س.(وظف) ابن منظور،م.س. (وظف).

(3)- ابن فارس، م.س. (حزب).

(4)- الخطابي،م.س. 9 - 10.

(5)- أحمد زروق،م.س• 82.

(6)- ابن عجيبة، اللوائح، 28.

(7)-. م.ن 240.

أريد الإلزام استعمل لفظ "الوظيفية" ؛ ومما يدل على هذا التفريق ، ما نلاحظه في العنوان المذكور من تفريق بين الورد والوظيفة، إذ استعمل الأول لفترة زمنية تنظيما للوقت، والثاني للالتزام في هذا الوقت؛ كما نلاحظ تفريقا بين الحزب والوظيفة في قول بعضهم : «أن الشيخ زروق ألف أحزابا فأراد أن يختار منها واحدا يجعله وظيفة»[1]، فخص الحزب بالجمع والوظيفة بالإلزام.

والحقيقة أن كل تلك المصطلحات إنما تعني ما يتوسل به العبد إلى الله تعالى من أدعية وأذكار، وقد يختص الورد بالذكر الفردي، والوظيفة بالذكر الجماعي، والحزب للممارستين الفردية أو الجماعية، وذلك باختلاف الأحزاب واختلاف الطرق أو إذن شيوخها.

وقد كانت الأدعية عموما أعمالا فردية يضعها المتعبد لنفسه ويلتزم بها، ثم أصبحت أدعية يضعها الشيوخ المربون لتتلى بكيفيات مخصوصة وفي أوقات معلومة أو في الأحوال الداعية إلى التضرع والابتهال، وكان دعاء الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت.561 هـ) أول دعاء عرف باسم الحزب[2].

5.2- تأصيل مجاميع الأدعية

إذا ما كان مدلول كل من التحزيب والحزب والورد قد عرف واستعمل منذ الصدر الإسلامي الأول، وكانت صيغ الأذكار تؤخذ من عبارات القرآن ومأثور السنة وأدعية الصحابة من دون جمع ولا ترتيب معين، فإن كثيرا من الآيات والأدعية قد جرى جمعه «على أيدي المشايخ المتصوفة، وصالحي الأمة، بحكم التصريف والنظر السديد»[3]، على أن تلك الآيات القرآنية والمأثورات أذكار، وقد حث القرآن والحديث على الإكثار من ذكر الله تعالى ودعائه والابتهال إليه وسؤاله، وعلى الرغم من إنكار بعض العلماء الأحزاب والوظائف كابن تيمية، إلا أن ما «جرى عليه عمل المتصوفة وكثير من العلماء جواز قراءة الأحزاب والاشتغال بها ... وليس في الشرع ما يدل لنفيه، بل ما يؤيد إثباته في آحاده» وقد حكى ابن الحاج في حُكم الذكر بعد صلاة الصبح قولين، أحدهما الجواز للشافعي

---

(1)-أحمد السجاعي، **الفوائد اللطيفة في شرح الوظيفة**، مطبعة النجاح، مصر، 1330، 7.

(2)- محمد مرتضى الزبيدي، **تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير**، نشر أحمد الشرقاوي إقبال، المطبعة الوطنية، مراكش 1986، 15.

(3)- ابن الطيب، م.س. 26.

والثاني الكراهة لمالك[1]؛ وعلق ابن عباد الرندي بعد سماع الكراهة في ذلك عن مالك قائلا: «إنما يكره هذا إذا كان الناس على طريق التحفظ في الاتباع ونحوه، وأما اليوم فينبغي التمسك به لأنه من روائح الدين التي إذا انقطعت ذهب أثره بالكلية»[2]؛ وقد أبان الشيخ زروق بأن الشرع يقضي بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح رواية»، فالأذكار المفهومة لا تشترط فيها الصحة «لأنها من جنس ما يطلب الإكثار منه مطلقا وهو الذكر»[3]؛ وسند هذا الجواز والاستحسان ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من إقراره ما سمعه من بعض الصحابة من أدعية، حتى إنه قال عليه السلام عن بعضها بأنها «اسم الله الأعظم»، وذلك لمن سمعه يقول: «إني أسألك بأنك الله الأحد الصمد ...» إلخ. وكذا من كان يقول: «يا ودود يا ذا العرش المجيد»، كما أن الإمام مالك أدرج ضمن أدعية النبي عليه السلام دعاء أبي الدرداء: «نامت العيون وهدأت الجفون ولم يبق إلا أنت يا حي يا قيوم» [4].

ولم تكن هذه الأدعية وغيرها مما سمع حرفيا من الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنها واضحة المعنى جميلة السبك، ومن ثم فإن الشيخ زروق مثلا الذي أجاز وضع الأدعية المفهومة مطلقا، قد حذر من بعض الأحزاب والدعوات لما فيها من المبهمات والموهمات كأكثر أحزاب عبد الحق بن سبعين التي تحتوي «على حقائق ودقائق وأمور عالية بعبارات فائقة... فلذلك وجب على الضعفاء اتقاؤها، وكان التسليم بها أولى من العمل بها»؛ وقد استثنى زروق من تجنب هذه الأحزاب العالِم الذي يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ، كما استثنى من ذلك التحذير بعض أحزاب ابن سبعين، لكنه لم يتساهل مع دعوات البوني، إذ نص على أنها بدعة مكروهة للعالم وممنوعة على غيره[5].

إلا أن أكثر الأدعية التي رتبها الشيوخ أورادا ووظفوها للذكر صباحا ومساء، إنما جمعوا فيها آيات قرآنية ومأثورات من الأذكار النبوية[6]، ومن سندهم الموروث عن النبي صلى الله

---

(1)- ابن الحاج، م.س.1 /65 - 82.

(2)- ابن الطيب،م.س. 30 - 31.

(3)- بل «إن كل واضح في معناه مستحسن في ذاته يحسن الأخذ به» زروق، م.س.82؛ ابن عجيبة، **اللوائح**، 28 - 29.

(4)- الإمام مالك، **الموطأ**، دار الآفاق الجديدة، ط.2، المغرب،1993، 211؛ زروق، م.س، 81.

(5)- زروق،م.س 81 - 82؛ عدة المريد الصادق،تحق. د. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس، 1996 ،94.

(6)- يذكر محمد المهدي الفاسي أن حزب الفلاح للجزولي، «مجموع آيات وأذكار لها فضائل ونفع ودفع وردت بها أحاديث وآثار »م.س.33.

عليه وسلم أنه كان يقول أقوالا مختلفة المعاني لاختلاف أحواله عليه السلام، فكان يقابل كل حالة بما يليق بها؛ كل ذلك عبودية في حقه صلى الله عليه وسلم، فجمع الشيوخ رضي الله عنهم من أقواله أقوالا وجعلوها وظائف لهم ولأصحابهم ...قاصدين بذلك الاقتداء والحفظ والاهتداء»[1].

يستشهد الصوفية في وضع مجاميع أدعيتهم بما ورد في القرآن الكريم في شأن آدم الذي تلقى﴿ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة، 37)، ويؤكدون هذا التلقي بالتجربة الحية،إذ يخبر كثير من العارفين أنهم تلقوا أحزابهم بطريق الإلهام،إما في منامهم أو في يقظتهم، بل إن منهم من أكد أنه كان قرأ أحزابه على صفحات الكون فوعاها وأُلهم معناها ثم صاغها بعبارته الخاصة، وللإلهام أصل شرعي كما للرؤيا الصالحة[2]. والتلقي من الله ورسوله بطريق الإلهام معدود من الإذن الإلهي في حق العارفين بالله؛ فحين يقول الإمام الشاذلي عن حزبه الكبير : «ما رتبت منه كلمة إلا بإذن من ربي وأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم»؛ ويشرح الشيخ عبد الرحمن الفاسي قوله بأنه «يعني على وجه التلقي يقظة ونوماً كما هو معلوم في حق أهل الله» [3]؛ وبعد أن يستشهد لذلك من الكتاب والسنة وما وافق فيه بعض الصحابة بعض الآيات القرآنية قبل نزولها كعمر بن الخطاب الذي راجع أبا بكر في أمر جمع القرآن حتى شرح الله صدر الصدّيق لذلك،ويقرر الفاسي أن شرح الصدر «هو عين الإذن الذي تعنيه الصوفية رضي الله عنهم، وذلك في حق من فنت بشريته وتجوهرت نفسه»[4]؛ ومن ثم فأدعية المشايخ هي صفة أحوالهم وميراث علومهم وأعمالهم، ولم يرتبوها بأهواء أنفسهم، لذلك جاء ما كان لأهل الكمال الروحي منهم مسدّدا بإحساسهم ومؤيدا بإلهامهم، وهذا بناء على مبدإ «الكلام صفة المتكلم» [5]. وهم يقسمون الإذن الرباني إلى أنواع ثلاثة:

---

(1)-وهو ما نقله ابن عجيبة، عن الخروبي. أنظر : اللوائح، 21 - 22 و32.

(2)-قال زروق: «كل واضح في معناه مستحسن في ذاته يحسن الأخذ به، سيما إذا استند به لأصل شرعي كرؤيا صالحة أو إلهام ثابت المزية كأحزاب الشاذلي والنووي ونحوهما» قواعد،82.

(3)- عبد الرحمن الفاسي،م.س.58؛ ومما علق به الشيخ مرتضى الحسيني على هذا الشرح أن كلام الشاذلي «ربما لا يحتاج إلى هذا التأويل ولا بد ... فما تكلم به الشيخ رضي الله عنه أو جرى به قلمه فهو من إفاضة الحق سبحانه وتعالى على قلبه ولسانه لا غير، ويندرج في ذلك إذن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمره ...»الزبيدي، تنبيه العارف البصير ، 33.

(4)- عبد الرحمن الفاسي، م.س.59.

(5)- ابن الطيب، م.س. 28.

- إذن تكليفي، وهو عام.
- إذن تصريفي، وهو ما كان بوارد الخبر.
- إذن تعريفي، وهو ما كان من طريق المحادثة والتكلم أي الإلهام.

«وليس في ذلك كله مزاحمة للنبوة ولا مخالفة لما وردت به، لكون الولي في ذلك على حكم التبع والموافقة لا حكم الاستقلال والمخالفة»[1].

6.2- أنواع المجاميع

مجاميع الأدعية أنواع اختلفت باختلاف مقاصد الشيوخ من وضعها كما اختلفت في أصولها ومصادرها، ومن ذلك:

1.6.2- نوع اقتصر جامعوه على ما ورد به الشرع من أسماء إلهية وأحاديث نبوية بألفاظها، وهو ما رتبه أهل الحديث وعلماء الرسوم، ومن ذلك حزب الإمام النووي.

2.6.2- نوع أضاف أهله إلى ما تقدم من المأثور ما أُلهموه في اليقظة أوتلقوه بالمنام من أصناف المبشرات متحرين الوضوح والإفادة لفظا ومعنى، وعن أصحابه قال الشيخ زروق: «هذا القسم أحسن الجماعة حالا، وأفضلهم قصدا صحيحا وأسدّهم مقالا»، ومن هذا النوع أحزاب الشاذلي ووظيفة الشيخ زروق.

3.6.2- نوع وضع فيه أصحابه بعض المبهم من الألفاظ والموهم من العبارات، اعتبارا لأحوالهم أو قصدا لمتلقين مخصوصين، ورأى علماء الصوفية تجنبها عموما لغير العالمين بحقائقها، مع التسليم وعدم الإنكار وحسن التوجيه والتماس الأعذار[2].

7.2- دواعي وضعها

لما رأى شيوخ التصوف وصالحو الأمة قصور همم الناس وضعف عزائمهم بسبب استيلاء الغفلة عليهم، المنتجةِ للأمراض الباطنية المضعفة للعزائم والهمم، ألفوا تلك المجاميع من مختار الآيات والدعوات مراعين حسن صياغتها وبلاغة معانيها وتأثيرها في النفوس، وبلغ بهم الأمر أن عبروا في بعضها «بلغة الوقت ولسان العصر» كما في بعض

(1)- عبد الرحمن الفاسي، م.س.60.

(2)- زروق، **قواعد**، 82 :ابن الطيب، م.س. 26 - 27.

أحزاب الشيخ الجزولي الذي وضعه لأهل داره[1].وغالب أدعية مشايخ التربية عملوا بها ونالوا بفضل التوجه إلى الله بها وبترديدها فوائد وفيوضات ربانية، فأشركوا معهم أصحابهم ومريديهم في التعرض لأفضالها، وقد تقدم أن من تلك الأدعية ما هو متلقّى مناما أو إلهاما.

8.2- مقاصد ذكرها

لما كانت تلك المجاميع من الأدعية قد وضعت للذكر والتذكر والتعوذ من الشر وطلب الخير مع جمع القلب على الله. فإن لها مقاصد عامة ككل دعاء يتوجه به العبد صادقا إلى مولاه، إلا أن لها بالإضافة إلى ذلك منافع سلوكية تخص المريدين، يمكن إجمالها في ثلاث هي: تعليم الطالبين، وتربية المريدين، وترقية المتوجهين[2]؛ وقد فصّل الشيخ زروق تلك المقاصد، وعلى الأخص أحزاب الإمام الشاذلي وما نحا نحوها كما تقدم فذكر مجموعة من المقاصد منها:

- فائدة العلم
- ذكر الله وعظمته
- التذكير بالذنوب والعيوب
- آداب التوجه
- ذكر حقارة النفس
- التنبيه على خدعها
- وجه التنصل منها
- تعريف الطريقة
- الدلالة على خاص التوحيد
- تلويح الحقيقة
- وصف الدنيا والخلق والفرار منهما- اتباع الشرع ومطالبه

(1)-محمد المهدي الفاسي، م.س.31.

(2)- عبد الرحمن الفاسي، م.س. 22 و24.

ويرى الشيخ زروق أن مزايا هذه المجاميع من الأحزاب أو الوظائف في كونها تجمع في طيها بين العلم والعمل والحال، إذ أن قارئها باستمرار يتعلم وهو متوجه إلى الله، ويقوّي توجهُه علمَه الناتج عن المداومة عليها[1].

ومن مقاصد الوظائف والأوراد «اتباع السنة في أذكار العشي والغداة» كما قال زروق عن وظيفته[2]، وكذلك اشتغال الطالبين وإعانة المريدين وتقوية المحبين وترقي المتوجهين وفتح باب الطاعة والتقرب حتى يدخله عوام المومنين. إذ أنها تيسر على الطالبين الدعاء وتعلمهم كيفياته وصيغه المختارة من الكتاب والسنة بعلم وذوق، كما أنها تشغل المريدين بالذكر وتعينهم على رياضة النفس وتطهير القلب وتقوية الأرواح، فترقيهم وتحققهم بقرب الله وحضور القلب معه[3].

ولما كانت أحاديث نبوية قد جاءت في تأثير الدعاء الجاري على لسان العبد والمنبعث من همته، فقد «اتفق أرباب القلوب وأهل المعرفة على أن لهذه الأحزاب خصوصيات وآثارا، وتصرفات في الجلب والدفع والخفض والرفع »:ومع أن الشيخ زروق يرى جواز التوجه بأذكار وعبادات لأمور دنيوية، إلا أن أكثر الشيوخ يحذرون من ذكر أسماء الله واستعمالها لشؤون «الدنيا القذرة» فقد تعود على ذاكرها لتلك الشؤون بالخسارة[4].

9.2- شروط الأدعية

ذكر بعض العلماء للأحزاب والوظائف شروطا سواء بالنسبة لواضعها أو قارئها، ونرتئي تبيينها كما يلي:

1.9.2- شروط الواضع

أن يكون ممن يصح الاقتداء به ومن أوصافه:

- صحة العمل بالكتاب والسنة.

---

(1)-عبد الرحمان الفاسي، م.س.27؛ ابن عجيبة، **اللوائح**، 287.

(2)- ابن عجيبة، **اللوائح**،28.

(3)- أحمد الشافعي، **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1992، 183؛ عبد الرحمن الفاسي،م.س.24 - 25.

(4)- زروق، **قواعد**،81 - 82 و 96 - 97؛ ابن الطيب،م.س. 35؛ محمد المهدي الفاسي، م.س. 172.

- حفظ حرمة الله ورسوله والرحمة لخلق الله والقيام فيهم بحقه.اذ البصيرة في إحكام الأمور.

2.9.2 - شروط الوضع

- أن يكون وضع الأدعية بالحال والإلهام لا بالهوى والاختيار.
- أن يكون القصد به وجه الله ونفع العباد وتذكيرهم.

3.9.2- شرط الموضوع

- أن يكون سالم اللفظ من الإبهام والإشكال، موافقا لأصول الشرع في مبانيه. قال الشيخ زروق: «كل عبادة قولية أو فعلية لا يفهم معناها فهي ناقصة»[1].

4.9.2- شروط ذاكرها

- تقديم ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه الأصل.
- تدبّر معاني الألفاظ والعبارات «فإنها علم في طيّ توجه وتوجه في طي علم»[2].
- عدم الخوض في المبهم من المعاني، وقراءتها على سبيل الحكاية مع التسليم.
- أن يقصد بقراءة الحزب أو الوظيفة التحقق بما يقرؤه تقربا لله وانتفاعا دون رياء ولا استعلاء.

ولا يشترط إذن شيخ التربية في ذكر الأحزاب والوظائف إلا إذا كان قصد الذاكر السلوك والترقية، أما إذا كان القصد مجرد التعبد والتبرك فلا يشترط الإذن في ذلك[3]. وسيأتي أن ابن عجيبة كان يذكر أحزابا ووظائف متنوعة للتعبد والتبرك، قبل لقائه بالشيخ البوزيدي وخوضه غمار التجربة الحية، فهو في شرحه الوظيفة الزروقية يبين الأوراد والأحزاب التي ينبغي للمريد أن يذكرها صباحا ومساء، وفي الشرح نفسه يشترط شيخ التربية في تعيين نوع الأذكار التي تذكر للسلوك والتربية.

---

(1)- ابن عجيبة، **اللوائح**، 22.

(2)- ابن الطيب، م.س.33 - 34.

(3)- عبد الرحمن الفاسي، م.س. 26.

3 - الوظيفة الزروقية

1.3- مؤلف الوظيفة

ترجمة الشيخ زروق شائعة في كتب الطبقات والتراجم ومقدمات الدارسين والمحققين لتراثه، غير أننا قصدنا في هذا السياق إلى عرضها ملخصة من خلال ما قدّم به الإمام ابن عجيبة لشرح وظيفة المترجَم، حتى نرصد وجه معرفة الشارح ومواقفه منه، تلك المعرفة وهذه المواقف غالبا ما توجه تلقي القارئ وشرحه.

خصص ابن عجيبة أولى مقدمتي شرحه للتعريف «بالشيخ ومناقبه»[1]؛ وقد استقى ذلك من ثلاثة مصادر هي **كفاية المحتاج** وكناش المؤلف نفسه و **دوحة الناشر**: ومن المصدر الأول ما يلي:

- ذكر اسم الشيخ زروق ونسبه ولقبه.
- تحليته بأنه «الإمام العلامة المحدث الفقيه الصوفي الولي الصالح القطب الغوث العارف بالله، المشهور شرقا وغراب، ذو التآليف العديدة المفيدة والمناقب العتيدة المجيدة».
- مولده وكفالة جدته إياه بعد وفاة أبويه «قبل السابع» وتعلمه الخرازة ثم اشتغاله بالعلم.
- العلوم التي أخذها وشيوخه فيها مغربا ومشرقا، وتآليفه؛ وقد ختمها ابن عجيبة بقوله : «وبالجملة فقدره فوق ما يذكر، فهو آخر الأئمة الصوفية المحققين الجامعين للحقيقة والشريعة، له كرامات، وحج مرات».
- الذين أخذوا عنه.
- مكان وفاته وتاريخها.
- أبيات من قصيدة تنسب إليه «على منهاج القصيدة الجيلانية ».

ما ذكر عن شيخه في السلوك الصوفي سيدي زيتون من « أنه قال فيه: رأس السبعة الأبدال نفعنا الله به»[2].

---

(1)-ابن عجيبة، اللوائح، 22 - 28.

(2)- م.ن.25.

بعد ذلك أخذ ابن عجيبة من «كناش المصنف رضي الله عنه» ما يلي:

- سريان لقب «زروق» في عقب جده لأنه أزرق العينين.
- الأسلوب العملي العجيب الذي كانت جدته تعلّمه به «التوحيد والتوكل والإيمان والديانة» ، وذلك في طفولته.
- تحديث جدته إياه – عندما عقل- بحكايات الصالحين وأهل التوكل وغير ذلك من مقويات الإيمان، وحكايتها المعجزات النبوية وغرائب الكرامات في موضع الخرافات.
- أمرها إياه بالصلاة ولو بلا وضوء لصغر سنه، ثم منحه شيئا من النقود، عندما ناهز البلوغ، تشجيعا على الصلاة ووقاية من التشوف للشهوات؛ وكذلك إهمالها شأن نظافته صغيرا حتى لا «تتبعه العيون فينفسد».
- تحذيرها إياه الشِّعر خوفا من ترك العلم.
- تعلمه الصناعة إلى جانب العلم، إذ كانت جدته تقول : «لا بد من تعلم القراءة للدين والصناعة للمعاش» [1].
- ثم إن ابن عجيبة نقل من الدوحة حكاية أحمد زروق مع الشيخ أبي عبد الله محمد الزيتوني الذي صحبه وأحبه، فامتحنه الشيخ للتأكد من تسليمه له في جميع الأحوال، لكن المريد لم ينجح في الامتحان فحكم عليه الشيخ بأنه كاذب في دعوى محبته، وبأن يغادر المغرب. وفي مصر وجد حفاوة الاستقبال وحسن الدفاع من الشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي وأصحابه.

ونقل الشارح من الدوحة كذلك كرامة للشيخ زروق تعكس خرق العادة بتقريب المسافة المكانية وعطف الشيخ على الجائعين الذين أطعمهم بجامع الزيتونة من مكان بعيد[2].

ويبدو أن المادة التي ترجمها ابن عجيبة للشيخ زروق قد خضعت لعوامل ثلاثة هي : تعدد المصادر، والانتقائية، والتكامل. وقد تقدم فيما يتعلق بالتعدد ذكر المصادر التي كونت تلك الترجمة. أما الانتقائية فيلاحظ أن ابن عجيبة اختارها لتحقيق التكامل في الترجمة التي احتوت جوانب ثلاثة هي:

---

(1)-م.ن. 26.

(2)-م.ن. 27 - 28.

- ملخص حياة زروق من الاسم والمولد إلى الوفاة مرورا بالعلوم والشيوخ الذين تلقاها عنهم والتأليف التي كتبها ثم التلاميذ الذي أخذوا عنه، ليختم ذلك بأبيات من شعره وشهادة من شيخه فيه.
- تربية جدته إياه بطرق طريفة وتعلمه العلم والصناعة.
- سلوكه الصوفي وما عاناه منه ثم بعض كراماته.

والملاحظ أن ابن عجيبة لم يكلف نفسه تركيب ترجمة المصنف من تلك المصادر، وإنما أخذ منها ما أراده بطريقة خطية نتج عنها بعض الاضطراب الذي يظهر مثلا في ابتعاد اللقب عن الإسم والنسب، والتعليم عن العلوم والشيوخ إلخ. كما أن المراحل لم تخضع لمعيار التعاقب الزمني.

2.3- تحلية الوظيفة

حلى الشيخ زروق نفسه وظيفته بقوله «هذه وظيفة النجاة والسرور وفتح الهداية والتيسير في الأمور، بل وظيفة الفوز والنجاة، وحزب البر والبركات، واتباع السنة في أذكار العشي والغداة»[1]. وقد أورد الشارح هذه التحلية نفسها بعد قوله «وأفضل ما جمع في ذلك وظيفة النجاة...» وأضاف إلى ذلك قوله هو : «وهي الوظيفة الكبرى النافعة في الدنيا والأخرى، الفريدة المشهورة، المستخرجة من الأخبار الصحيحة المأثورة، المحتوية على الاسم الأعظم»[2] وذلك في سياق كلامه عن فضائل الذكر وما جمعه الشيوخ من ذلك في وظائفهم. والظاهر أن الشارح لم يجد بدّا من أن يسوق كلام «الشيخ سيدي محمد بن علي الخروبي وقد كان وارث حال الشيخ المؤلف»[3]، ذلك أن هذا الوارث كفى الشارح مؤنة وصف خصائص الوظيفة الزروقية وفضائلها ومنافعها بصورة تكاد تكون شاملة ووافية؛ ويمكن تلخيص ذلك الوصف في العناصر الآتية[4]:

---

(1)- ابن عجيبة، اللوائح،28: يذكر الشيخ أحمد السجاعي أنه «صح عن المؤلف أنه سماها سفينة النجا لمن إلى الله النجا »السجاعي،.م.س.7.

(2)- ابن عجيبة، اللوائح، 22: يقول الشيخ أحمد السجاعي عن الشيخ زروق: «فقد جمع هذه الوظيفة من أذكار القرآن العظيم ومن الأحاديث النبوية» السجاعي، م.س.7.

(3)- ابن عجيبة، اللوائح،29.

(4)- م.ن. 29 - 34.

3.3- أسماء الأذكار أصول في الوظيفة

وهي تسمية مجمل أنواع الأذكار التي اشتملت علها الوظيفة من استعاذة وبسملة وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة وتسبيح وتهليل ودعاء واستغفار.

4.3-منافع الأذكار الدنيوية والأخروية فيها

«فمنها ما هو لدفع العوارض الشيطانية ومنها لتحسين البداية ودفع النقص وجلب الكمال ومنها لتحسين النهاية ... وفيها ما يكفي قائلها عن قيام الليل ... وفيها ما يذهب بكبير الشرك وصغيره، ومنها ما يذهب الهم ويقضي الدين ...» إلخ؛ وذلك بناء على أن كل تلك المنافع «وردت فيه أحاديث كثيرة ودونت فيه دواوين عديدة».

5.3- قيمة ما فيها من نصوص

استقاء من نصوص الحديث النبوي بيّن الخروبي ما احتوته الوظيفة الزروقية من آيات قرآنية بعضها يعدل ربع القرآن وبعضها ثلثه وبعضها سيدة آياته، كما سرد الأحاديث التي تبين منافع بعض الآيات والسور والفواتح والخواتم.

6.3- التأييد النبوي للوظيفة وتنقيحها

روى الخروبي ما سمعه من أن الشيخ زروق لما وضع وظيفته «رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم وقال له هذه وظيفتك ووظيفة أصحابك» ،ثم نقل ابن عجيبة شهادتين ترويان أن الشيخ زروق لما زار الضريح النبوي أمره النبي عليه السلام بقراءة الوظيفة عليه، وأنه نقحها له[1].

ويلاحظ أن الشارح قد عدد مصادر كلامه عن خصائص الوظيفة وقيمتها وأنه نوّع مادة هذه المصادر فاعتمد على الخروبي في بيان الخصائص وعلى كل من الشيخ الزويلي ووسيط ثقة عن مرافقين للشيخ زروق في زياراته للقبر النبوي الشريف. على أن هناك اضطرابا في نقل الشهادة الأولى وهو كما يبدو ناتج عن بتر أو حذف لنص الوظيفة؛ إذ يقول الشاهد الأول: «على هذه الصفة المفيدة قرأتها على الشيخ سيدي محمد بن علي الجزولي »[2]، دون ذكر للصفة المذكورة، وهي نص الوظيفة التي قد يكون الشارح حذفها.

---

(1)- م.ن. 33 - 34؛ السجاعي، م.س.7.

(2)-ابن عجيبة، اللوائح،33.

اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية

قبل أن يشرع ابن عجيبة في شرح الوظيفة، بيّن بصورة إجمالية وقت قراءتها صباحا ومساء، وفائدة توسيع ذلك الوقت، اقتباسا من الخروبي ومن المؤلف نفسه، ثم أوضح كيفية تلك القراءة وشروطها وآدابها، مؤيدا كل ذلك بالحديث النبوي وأقوال المؤلف و«وارث حاله» الخروبي.

1 -منهج الشارح وأسلوبه

يتكون الشرح من الأجزاء الآتية:

أ. التعريف بالشيخ زروق وسيرته وبعض مناقبه (من ص.23 إلى ص.28).

ب. أصول الوظيفة الزروقية ومضامينها ومنافعها وأوقات ذكرها (من ص.28 إلى ص.35).

ج. شرح الوظيفة (من ص.36 إلى ص.191).

د. زيادة للخروبي أولشيخه زروق (من ص.191 إلى ص.232).

هـ. خاتمة لابن عجيبة (من ص.232 إلى ص.273) وتتضمن:

و. قيمة الوقت وضرورة اغتنامه بالعمل الصالح، مع الاستشهاد بالأخبار وأقوال السلف وفعالهم.

ز. أوراد كل من النهاروالليل.

ح. نبذة عن الإمام الشاذلي ومناقبه.

ط. فضل حزبه الكبير.

ي. شرح وصية الشيخ زروق المتضمنة لشروط الطريق.

وقد اتبع ابن عجيبة في شرحه الوظيفة الزروقية طريقة جمع فيها بين أسلوبين مما سبق ذكره في أساليب الشروح، فيسوق عبارة المتن مصدرة بـ «قوله...» متتبعا إياه بحيث اشتمل الشرح على المتن؛ بتمامه، ثم يُتبع العبارة المراد شرحها برمز "س" التي يستعرض بعدها أسانيد الموضوع بما ورد فيه من أحاديث وغيرها، ثم يضع رمز" ش" ليأخذ في الشرح اللغوي والنحوي والمعنوي وكل ما يتعلق بعبارة المتن؛ وهو أحيانا حينما يريد الإدلاء برأيه يبدؤه ب «قلت.. ».

والملاحظ أن الشارح في بداية التأليف ذكر، بعد الكلام عن الذكر والإشارة إلى مكانة الوظيفة الزروقية، أنه استخار الله تعالى: «في وضع تقييد يكون كالشرح لألفاظها وبيان إسنادها»[1]، ولا يخفى ما تفيده كاف التشبيه من تواضع عُهد في أكثر علماء السلف، خصوصا منهم من تشبع بالأخلاق النبوية أو قارب خطاب الصوفية. وقد رأينا مثيلا لذلك عن ابن عباد في مقدمة شرحه لكتاب حكم ابن عطاء الله[2].

ومما يستنبط من ذلك التشبيه أيضا أن هذا الشارح وغيره ممن سلك مسلكه، كانوا مدركين لإمكانات النصوص وتعدد مدلولاتها، ولا أدل على ذلك مما نجده في التراث الإسلامي عامة من تعدد الشروح للنص الواحد إما لنفس الشارح وإما بتعدد الشارحين.

ومن الملاحظ عموما على شرح ابن عجيبة للوظيفة الزروقية:

- أن الشارح قدّم طريقة شرحه التي سيتبعها ورموزه التي يستعملها، فحيثما أشار بالسين فلبيان السند وبالشين فلبيان شرح الألفاظ»[3].
- أن الشارح لم يكتف بهذين العنصرين، ولكنه أضاف إليهما «تنبيهات وفوائد مما يحتاج إليه كل سالك وقاصد» كما أشار في المقدمة[4]. ومن هذه الإشارة يتبين أن ابن عجيبة لا يريد لشرحه أن يبقى مجرد تأصيل للنصوص وتوضيح للغوامض، ولكنه يتغيا الاشتراك مع المؤلف في بيان فوائد الأذكار وتنبيه المريد السالك إلى مقاصد العبادات وآدابها وغير ذلك. فبعد أن يورد الشارح نصا من الوظيفة يكتب رمز السين (س) ويبدأ باستقصاء التأصيل للنص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ثم يتبع ذلك بأقوال الأولياء والعارفين ومناقبهم وحكاياتهم وهذا ما يسميه إسنادا. وبعد الرمز بحرف الشين (ش) يأخذ في شرح الألفاظ بدءا بالمعنى اللغوي ثم الاصطلاحي للوصول إلى المقاصد مرورا بالإعراب النحوي وكل ما يقتضيه الفهم والاستفادة.
- أن شرح ابن عجيبة يختلف عن شرح السجاعي في كون هذا يقدم الشرح اللغوي أو بيان المعنى المقصود، ثم يذكر الإسناد أو فوائد الذكر المشروح دونما إطناب كبيرولا

---

(1)- م.ن.22.

(2) - حيث قال: «أخذنا في وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة...» ابن عباد، **غيث المواهب**، 48 - 49.

(3)-ابن عجيبة، **اللوائح**.35.

(4)- م.ن.22.

ترتيب معين، أما ابن عجيبة فيقدّم الإسناد على التفسير اللغوي وغيره، مما يعكس الهاجس التأصيلي عنده.

- كثرة الاستطراد، كما نجد مثلا في أنواع التصليات وفضائلها وفوائدها[1]؛ وفي تفصيل الكلام على كلمة «لا إله إلا الله»، فقد جعل ذلك في أربعة فصول وفي معناها وفي كيفية ذكرها والفوائد المجتناة من ذكرها[2]. ويرجع ذلك إلى سعة اطلاع الشارح.
- يورد أحيانا أقوال المتكلمين وأحيانا أخرى يستدل بالتعريفات الطبيعية لحاستي السمع والبصر في لغتها العلمية المعروفة، هذا فضلا عن تبحره في العلوم الشرعية[3].
- تعليل بعض ما ورد في النص المشروح واستحسانه ومن ذلك أن ابن عجيبة بعدما شرح آخر سورة الحشر الوارد في الوظيفة أورد تعقيب زروق عليها بقوله: «سبحان الله العظيم وبحمده»، ثم قال: « إيراد هذا التسبيح بعد الآية حسن لقوله تعالى ﴿يسبح لله ما في السموات والأرض﴾ أي فأنا من جملة ما يسبح »؛ ومثل ذلك في التعقيب على قول زروق «تحصنت بذي العزة والجبروت...» إلخ. يقول ابن عجيبة: «وأيضا لما تقدم في الآية [آخر سورة الحشر] ﴿العزيز الجبار﴾» حسن التحصن بها»[4].
- إدلاء الشارح بآرائه في القصد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بأن تكون الصلاة «مع نية جعل ثواب العمل له صلى الله عليه وسلم في معنى إهداء القربة له، وإلا فالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم هدية له بكل حال وإن لم ينو المصلي جعل ثوابها له» ويستدل ابن عجيبة على ذلك بأن الإهداء للعظماء لا يعني احتياجهم إلى الهدايا وإنما هو إجلال لهم، لذلك فإنهم «يجزلون المثوبات على أدنى شيء»، ثم يشترط الشارح على مُهدي التصلية أن يعتقد قصوره وعدم أهليته لذلك، وأما إذا رأى عمله شيئا معتمدا في نفسه فسوء الأدب لازم له» [5].

---

(1)- م.ن. 160 - 182.

(2)- وذلك في بداية القسم الذي زاده الخروبي «وقبل هو أيضا من كلام الشيخ زروق رضي الله عنه» م.ن.191.

(3)- م.ن. 86 و114.

(4)-م.ن.144 و147.

(5)-م.ن. 164 - 165.

- تأصيل ابن عجيبة لرأيه في الخلاف الدائر حول ذكر الذاكر أو المصلي على النبي عدد أشياء معينة دون تكرار التصلية بذلك العدد، كأن يقول مثلا: سبحان الله عدد خلقه أو اللهم صل على محمد عدد خلقك؛ فتأرجحت الأقوال بين «تضعيفه أو دونه أو لغوه»؛ وجاء رأي الشارح مستندا إلى "حديث جويرية" : «حيث قال لها صلى الله عليه وسلم : لقد قلت كلمات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن» فاستنتج منه «حصول ثواب العدد» [1].
- إضافة الشارح أقواله توسعا في شرح بعض القضايا أو استطرادا أو زيادة في الأذكار، وذلك باستعماله لفظ «قلت»، ومن ذلك ما يتعلق بالتحقق بمعاني كلمة التوحيد أثناء ذكرها وإتباعها بذكر الرسول صلى الله عليه وسلم «ليحفظ نور توحيده في منيع حرز الشريعة» لأن الانتفاع بمقام الإخلاص والابتهاج بأنوار الحقيقة موقوف على القيام برسم الشريعة[2]؛ كما أن ابن عجيبة بعد ذكره عددا من الصلوات المنسوبة إلى بعض العارفين يضيف «قلت: وينبغي أن يضيف إليها هذه الصلاة العظيمة...»ثم يذكر صيغة مما في **دلائل الخيرات**[3].
- تصحيح ما يسوقه الشارح من أقوال مثل قول الشيخ السنوسي عن بعض ثمار ذكر الهيللة ومنها الغنى «وهو غناء القلب بسلامته من فتن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب » فاستدرك ابن عجيبة على ذلك بقوله: «قلت: الصواب أن يقول فلا يضطرب ولا يخرج عند تعذر الأسباب لغناه بشهود مسبب الأسباب»[4].
- التعقيب بما يزيل بعض الإشكالات، فقد أورد الحكيم الترمذي ما يفيد أن جبريل علّم موسى آية الكرسي، فرأى عبد الرحمن الفاسي أن في ذلك خلافا لما ورد في الحديث من أن محمدا صلى الله عليه وسلم قال : «أعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش ولم يؤتها نبي قبلي» فعقب ابن عجيبة قائلا: «وقد يجاب بأن المخصوص به عليه السلام كونها بهذا اللفظ العربي المعجز»[5].

---

(1)-م.ن. 185 - 186.

(2)-م.ن.202.

(3)-م.ن.178.

(4)-م.ن.203.

(5)-م.ن.49 - 50.

- تأويل السور القرآنية والأذكار والأدعية التي روى إبراهيم التيمي أن الخضر علّمه إياها انطلاقا من ترتيبها، قال ابن عجيبة «قلت: وقراءتها على هذا الترتيب هو المروي عن إبراهيم التيمي عن الخضر عليه السلام، وهي من باب الترقي كأنه أثنى على الله بما هو أهله واستعان به وطلبه [بقراءة الفاتحة] ثم تعوذ به من وساوس الجن والإنس ثم عمم التعوذ من جميع المخلوقات ثم أفصح بذكر التعوذ به [بقراءة المعوذتين]، وأنه الواحد الصمد بعد ذكر ربوبيته [سورة الإخلاص]... ثم لما تحققت أحديته تبرأ من عبادة غيره وأفرده بالعبادة [سورة الكافرون]...» إلخ[1].

2-مظاهر التحصيل الصوفي لدى الشارح

بالإضافة إلى بعض التصرفات التي مارسها ابن عجيبة على نص الوظيفة وعلى بعض النصوص الموازية، تلك التصرفات التي تفصح عن اجتهاد ذوقي وتأويلي؛ فإننا نسجل عدة ملاحظات تبين ما احتواه هذا النص الشارح من نصوص وعبارات ومصطلحات اقتبسها صاحبه من موسوعته الصوفية التي كوّنها من المطالعة والدرس وبعض الممارسات التعبدية التي تضارع مجاهدات المتصوفين، فترتب عن كل ذلك مواقف مؤيدة لنهج القوم، من تجلياتها ما يلي:

- تسمية الشرح نفسه تسمية تعتمد اللغة الصوفية، فكل من لفظي " اللوائح" و"القدوسية" [2] مصطلح صوفي، والأول منهما يشير إلى بعض ما يظهر للمريد في بداية سلوكه وترقّيه كأنها بروق تلمع وتخفى[3]؛ فكأنّ الشارح يريد أن يفهمنا ان شرحه من قبيل الإلهامات الواردة عليه من حضرة القدس.

- ديباجة الشرح كذلك طافحة بالعبارات العرفانية،مثل: «شرح صدر أوليائه لذكره» و«كشف الحجاب عن قلوبهم ...» و«كساهم من حلة كرامته حتى تنعموا بمشاهدة أنسه» وهي كما جرت العادة مناسبة لموضوع التأليف[4].

- إسهاب الشارح في الكلام عن الذكر، والإكثار من الشواهد من الكتاب والسنة

(1)-م.ن. 260 - 261.

(2)-م.ن.22.

(3)- القشيري،م.س. 1/ 248.

(4)-ابن عجيبة، **اللوائح**،18.

على مشروعيته واستحبابه وبيان فضله وفضائله. وليس كالصوفية مُكثر في هذا الموضوع عملا وتبيانا[1].

- تعقيب ابن عجيبة على نصوص القرآن والحديث الداعية إلى الذكر والأدعية المأثورة بقوله: «وقد رتب الشيوخ رضي الله عنهم أورادا ووظفوا في ذلك وظائف تذكر صباحا ومساء جمعوا فيها ما ورد في ذلك من الأذكار النبوية والآيات القرآنية»[2].

- تأييد قول الشيخ زروق عن وظيفته أن قراءتها جهرا أولى لتعاضد أنوار الذاكرين ولحديث البخاري في مجالس الذكر التي تحفّها الملائكة وتغشاها الرحمة، بأن أضاف ابن عجيبة حديثا رواه الطبراني في الرجال الذين يغبطهم النبيئون والشهداء لمقعدهم وقربهم من الله عز وجل[3].

- عرض آراء الصوفية في بعض المواضيع، فبعد أن ساق الآراء في موضوع الشرك ومنها رأي المتكلمين قال ابن عجيبة: «وأما الشرك عند أهل التصوف فثلاثة أنواع: شرك إسناد وشرك استناد وشرك اعتماد ...» ثم أخذ في شرح كل نوع[4]. كما أنه يدخل أحيانا قول الصوفية في بعض الخلاف بين العلماء كأفضلية الفقير الصابر أو الغني الشاكر، فقال الشارح بأن «جمهور الصوفية على تفضيل الفقير الصابر» وأحال على كتاب **قوت القلوب** لأبي طالب المكي[5].

- نقل الشارح عن أبي طالب والغزالي والسهرودي وغيرهم" المسبعات العشر" التي عبّر عنها بأنها «شعار الطريقة» وهي جملة من الآيات تستحب قراءتها لورود الأخبار بفضلها[6].

- الخوض في الحقائق العرفانية ككلام الشارح عن العوالم الأربعة (المُلك والملكوت والجبروت والعزة) وتعريفه لكل عالَم وما يدرك به(البصر والبصيرة والفهم والمواهب)، ثم مقابلة المُلك بظاهر الإنسان (الجسم) والملكوت بباطنه (النفس)

---

(1)-م.ن.18 - 21.

(2)-م.ن. 21 - 22؛ وبعد كلام طويل عن الوقت وقيمته عند المسلم قال ابن عجيبة : «وقد جعل الشيوخ في النهار سبعة أوراد وفي الليل خمسة» ثم فصلها تفصيلا وأضاف إليها أحزابا .م.ن. 234 - 264.

(3)-م.ن.35.

(4)-م.ن.87 - 89.

(5)-م.ن.106.

(6)-م.ن.257.

والجبروت بباطن باطنه(الروح)، إلى غيرذلك من المفاهيم الصوفية[1]؛ كما أن ابن عجيبة بعد أن أورد تقسيم ابن جزي مضامين الفاتحة أضاف إليها «علم الحقيقة» من قوله تعالى ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[2].

- ومما يعكس اطلاع الشارح على تراث السلوك الصوفي معرفته ترتيب ذكر المسبعات عند الطريقة الناصرية، وكذلك روايات الحزب الكبير للشاذلي، عند كل من ابن عطاء الله وابن عباد والصيري في وزروق وغيرهم[3].
- سوق الشواهد من أقوال الصوفية وحِكمهم، واعتماد شروحهم وذكر مناقب الصالحين عموما وكراماتهم وأحوالهم[4].
- ومن أبرز مظاهر التحصيل الصوفي لدى ابن عجيبة استعماله الكثير من المصطلحات الصوفية، وأكثرها معروف في كتب القوم، ومن ذلك مثلا: كشف الحجاب، رياض القدس، حُلّة الكرامة، مشاهدة الأنس، الذكر، الحضور، منشور الولاية، البداية والنهاية، الأحوال، المقامات، النفس، المسالك، القاصد، اللوائح، المراد، المريد، توحيد العامة، توحيد الخاصة، المكاشفة، التوكل، مقام الفناء، الغيبة، المشاهدة، العيان، الإخلاص، الجمع، الفرق، الغيبة عن الفرق، الغيبة عن الكون، التعلق بالمكوِّن، الهمّة، العارفون، بساط القرب، المشاهدة، اللائح، الخوف، الرجاء، بحر التوحيد، السِّوى، مقام الإخلاص الخاص، العبودية، الوصال، الاتصال، الورد، الرعونة، المناجاة، إخلاص الوحدانية، العبودية، الخدمة، الأدب، أهل العناية والعرفان، أهل المعرفة واليقين، شهود الخلق، الخاصة وخاصة الخاصة، دائرة الحس، البصائر، حقائق الإيمان، الأغيار، الوسائط، الآثار، السكر، الصحو، المقام الأكمل، كؤوس التوحيد، التمكن، مقام الرجال، الحقوق، حقوق المراتب، الجمع بين الحقيقة والشريعة، إفراد الشكر، التفويض، النور، الدنو، العناية، المواصلة، الذوق، شهود المنة، نور البصيرة، الملك، الجبروت، الأواني، أسرار المعاني، بحر الأسرار، عالم العزة، مظهر الذات، مظهر الصفات، مظهر الفعال، حضرة الأجسام، حضرة الأرواح، حضرة

---

(1)-م.ن.148 - 149.

(2)- وقد اقتبسه من قول أبي العباس المرسي الذي ساقه قبل ذلك .م.ن.223 - 224.

(3)- م.ن.261.

(4)- م.ن. 40 - 41 و159 و226 و232 مثلا.

الأسرار، مظهر أسرار الذات،التوحيد الخاص، الأسباب، التفويض، بحار الفطرة، لطائف الفهوم،بحار التعظيم، الحظوظ، الواصل، السر، بحار الملكوت، خصائص التفريد، توبة السالكين، توبة أهل الورع، توبة أهل المشاهدة، الغين، مقام الشهود الدائم،الوصول، الاشتياق، التدبير، التخلية، التحلية، الهيبة، اللجأ، الخواطر، خوارق العادات، الفتوة، كشف الحجاب، عين القلب، الجمال، الوصلة، الاستغراق، ملاحظة القدس، العبودة، القطب، الأبدال... إلخ.

- ولم يكتف ابن عجيبة باستعمال المصطلحات الصوفية المفردة والمركبة، بل إنه استعمل عبارة مطولة من الخطاب الصوفي مثل: «صاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق وفنى عن الأسباب، وهذا عبد مواجَه بالحقيقة ظاهر عليه سناها سالك للطريقة... غير أنه غريق الأنوار مطموس الآثار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وغيبته على حضوره، وأكملُ منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا، فلا جمعُه يحجبه عن فرقه ولا فرقُه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه عن بقائه ولا بقاؤه يصده عن فنائه»[5].

- ومن تلك المظاهر أيضا ما يذكره الشارح من أسماء الصوفية المؤلفين منهم وغير المؤلفين، ومن عناوين كتب القوم التي يأخذ منها مادته وشواهده، وهذا ما يفسر احتواء شرحه على ذلك الكم الغزير من المصطلحات والعبارات الصوفية؛ وهو يكتفي أحيانا بذكر المؤلفين ومنهم: محمد بن علي الخروبي ومحمد بن عبد الرحمن الزويلي والشيرازي والحكيم الترمذي وأبو مدين وأبو العباس الحضرمي ويوسف الرازي وابن عبّاد وزكريا الأنصاري والحسن البصري والقشيري والششترى وياقوت العرشي وأبو العباس المرسي وأبو العباس السبتي والجنيد والسقطي وأبو طالب المكي وابن أبي جمرة والجنوي والشاذلي ورابعة العدوية وأبو المواهب التونسي والجزولي وأبو العباس اليمني وعبد الرحمن المسناوي والشيخ داود الأجهري والمنجور وسيدي رضوان والقسنطيني وصالح اليمني وعلي الجرجاني وأبو علي الدقاق ومعروف الكرخي وابن فرحون والسهروردي والشيخ الكتاني وسهل بن عبد الله وابن أدهم وعبد العزيز الدباغ... وغيرهم.

(5)-م.ن. 128 - 129.

ومن المؤلفات التي يذكرها ابن عجيبة عندما يأخذ منها دون ذكر أصحابها، **كفاية المحتاج ودوحة الناشر والجواهر الحسان والحصن وشرح النصيحة وشرح الدليل والإحياء وحدائق الأنوار والتحبير.**

ويذكر الشارح أحيانا عنوان الكتاب ومؤلفه مثل **شرح حزب الكبير وشرح أسماء الله الحسنى وشرح الوغليسية وعدّة المريد الصادق وقواعد التصوف**، للشيخ زروق **ونوادر الأصول** للحكيم الترمذي و **حاشية على الحزب الكبير** لعبد الرحمن الفاسي و**الرسالة القشيرية** وشرحها لزكريا الأنصاري و **قوت القلوب** لأبي طالب المكي و **مرآة المحاسن** للعربي الفاسي و **الإبريز** لأحمد بن مبارك و **شرح الحكم والرسائل** لابن عباد و **تصفية القلوب** لابن جزي **وحلية الأولياء** لأبي نعيم **وبغية السالك** لأبي عبد الله الساحلي و**شرح صغرى الصغرى** للسنوني و **العهود المحمدية** للشعراني و **عوارف المعارف** للسهروردي و **مناقب الشاذلي** لابن الصباغ **وبداية الهداية** للغزالي و **الحِكم والتنوير ومفتاح الفلاح** لابن عطاء الله؛ وأحيانا لا يذكر ابنُ عجيبة المؤلف وإنما الشارح وحده كشارح **النصيحة** مثلا.

ومما يدل على اعتنائه " بتحصيل" مصنفات الصوفية قوله مثلا: «وقد ألف الشيخ ابن عطاء الله كتاب **التنوير في إسقاط التدبير** أحسن فيه غاية الإحسان فيجب تحصيله على الإنسان»[1].

3 -ملامح الوعي الصوفي عند الشارح

تقدمت الإشارة إلى بعض هذه الملامح أثناء استعراض بعض الملاحظات على شرح ابن عجيبة السابق، حيث ورد تصحيحه قولا للسنوسي عن بعض ثمار ذكر الهيللة وهو "الغِنى" الذي رأى هذا الأخير أنه يحصل بسلامة القلب من فتن الأسباب «لعلمه بمن صدرت منه جل وعز ...» وقد رأى ابن عجيبة أن «الصواب أن يقول : فلا يضطرب ولا يجزع عند تعذر الأسباب لغناه بشهود مسبب الأسباب» [2]. وفي هذا التصويب تجاوز ما ذكره السنوسي من «فتن الأسباب» إلى «تعذر الأسباب»، وتجاوز العلم «بمن صدرت منه جل وعز» إلى «شهود مسبب الأسباب»، وهو فهم صوفي واضح.

---

(1)-م.ن.95.

(2)-م.ن. 203.

ومن هذا المشرع ما رأيناه في تأويل ابن عجيبة ترتيب سور قرآنية وأذكار مروية، على أن هذا الترتيب المخصوص «من باب الترقي» استنادا إلى مضامين تلك السور والأذكار[1].

ومن ذلك أيضاً ربْطُ ابن عجيبة العلمَ بالحال المتولد عنه، وصدق العمل بهذا الحال. فالاستعاذة بالله مثلا لا تتم «إلا بعلم وحال وعمل»، وذلك بأن يعلم العبد يقينا عجزه التام وقدرة الله المحيطة بكل شيء، فتتولد لديه حالة خضوع وانكسار، وهذه الحالة هي التي ينشأ عنها التضرع إلى الله تعالى بأن يحفظه من الآفات؛ فحصول العلم بالعجز لدى العبد وشهوده قدرة الرب يلزم عنه صدق الطلب «الذي هو الاستعاذة، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب، وذلك قوله أعوذ بالله »[2].

ومن هذا القبيل في الفهم والتأويل ما فسر به ابن عجيبة الصدق والكذب الواردين في دعاء أبي الدرداء القائل «من قال إذا أصبح وإذا أمسى: حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، سبع مرات كفاه الله ما أهمه صادقا كان أو كاذبا» فقد رأى أن صدق الداعي هو «اكتفاؤه بالله واستغناؤه عن غيره، ومعنى كذبه عدم تحققه بذلك »[3]. والتحقق من المفاهيم الصوفية العملية، وهو في سياق هذا الدعاء والتفسير يعني مما يعنيه: "التوكل" .

ومن ذلك أيضا ما ذكره الشارح من أن تفسير الباقيات الصالحات «هو مضمّن آية الكرسي»[4].

ومن أقوى الملامح الصوفية لدى ابن عجيبة هو أنه يتبنّى كل ما جاء في وظيفة الشيخ زروق، ويؤيده بشواهد النقل ودلائل العقل، ويتبنّى قضايا التوحيد والأذكار على أنها قضاياه؛ ومن مظاهر ذلك أنه كثيرا ما يختم الأقوال أو الأذكار بالدعاء بما يناسب السياق[5]، بحيث يمكن أن يستقل الشرح فيكون مؤلفا خاصا في هذا الفن دونما ذكر للوظيفة، وقد رأينا أن الشارح قدم للكتاب بحديث مطول عن الذكر ومنافعه وفضائله،

---

(1)-م.ن.260 - 261.

(2)-م.ن.39 - 40.

(3)-م.ن.254.

(4)-م.ن.261.

(5)- م.ن.125 و158 و205 و218.

واستدل لذلك بكثير من النصوص ثم ختم الشرح بمثل ذلك: ومن الأمثلة التي توضح اندماج الكاتب في موضوع شرحه ما يلي:

- ربط ابن عجيبة بين الأفعال الظاهرة والباطنة وبين الفعل الإلهي في الإنسان، فقد عدّ الكسل والفتور عن الأفعال المحمودة «علامة الخذلان»، وبيّن أن سبب ذلك الكسل «أكل الحرام أو ارتكاب المعاصي أو اشتغال القلب بالذنب أو تكلم بما لا يعني» [1]؛ ولا ينفرد الشارح بهذا التشخيص ولكنه يؤكّده ويؤيده.

- قد لا يكتفي الشارح بتشخيص الأدواء ولكنه يبين علاجها «فعلاج الشيطان بالاستعاذة منه والمخالفة له، وعلاج النفس والهوى بالقهر، وعلاج الدنيا بالزهد، وعلاج الناس بالانقباض والعزلة؛ وعند عسر ذلك كله فليس الالتجاء إلا إلى الله سبحانه »[2].

- بعد أن ساق الشارح أقوالا وأفعالا تبين فضل ذكر ما بين العشائين وقيامه قال: « وحلقة الذكر بالحضور والحال أفضل هذه الأعمال وكذلك الوعظ والتذكير أو العلم النافع»[3]، وهو كلام واضح في ميول ابن عجيبة الصوفية، إذ يقدّم حلقة الذكر على غير من الأعمال.

- في كثير من الأحيان ينقل ابن عجيبة وظائف الآيات والأدعية والأذكار المختلفة وفوائدها عن القرآن والسنة والسلف[4]، ولكنه في بعض الأحيان يتولى هو نفسه بيان تلك الفوائد والمنافع مثل فوائد﴿كهيعص﴾ وذكر البسملة لقضاء الحوائج[5].

- بعد عرض الشارح عددا من الأدعية النبوية في تفريج الكرب وذهاب الهم، قال: «منها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فإنها تكشف الهموم والكروب وتقضي الحوائج كما هو مجرَّب مشهور...»[6]، وفي مكان آخر ينقل عن ابن العربي تجربة ذكر معين، كما ينقل عن بعض شيوخه ثم يقول : «وأنا كذلك» [7].

---

(1)-م.ن.97.

(2)-م.ن.39.

(3)- م.ن.247.

(4)- مثل نقله عن المصنف زروق فوائد ذكر اسم الله تعالى " القادر" م.ن.98.

(5)-م.ن.42 و48 و108.

(6)-م.ن.97.

(7)- ويضيف: «حتى إني مرة ذكرتها فلم تتم على لساني فأصابني في ليلتي بليّة وكذلك نهارا فيما أظن والله أعلم» م.ن. 138.

4- إرهاصات السلوك الصوفي لدى الشارح

لم يكتف ابن عجيبة في شرحه بذكر فوائد الأذكار وما جرّبه منها شخصيا، بل إنه في معرض وجوب اغتنام الوقت دون إضاعة شيء منه، يرى أن العبد ينبغي له ذكر مجموعة من أدعية القيام من النوم ودخول الخلاء والخروج منه وما بعد الوضوء ودخول المسجد وصلاة الفجر وما بعدها، ولا يقف عند هذه المأثورات ولكنه يضيف إليها ما عليه أن يقرأ من أحزاب إلى جانب حزب القرآن، وهي حزب الفلاح للجزولي ووظيفة الشيخ زروق والمسبعات العشر والحزب الكبير للشاذلي، وذلك قبل أن «يشتغل بالتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير والاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن ترتفع الشمس قدر رمح أو أكثر ثم يصلي الضحى» [1]؛ وما هذا إلا أنموذج مصغر من الأوراد التي ينصح بها الشارح، ومكوناتها كما رأينا هي أحزاب لغيره، كما أنه في هذا الجزء من الشرح يعرض أوراد الصباح والمساء التي يقسمها زمنيا سبعة أوقات للنهار وسبعة أوقات في الليل، لكل منها ورده الخاص، وهي مأخوذة من المظان الصوفية ككتب الغزالي وغيره.

وعلى الرغم مما يزخر به شرح ابن عجيبة من بيان لفضل الأدعية والأوراد والأحزاب ومنافعها، وما ورد في ذلك من أخبار وتجارب قام هو نفسه ببعضها، إلا أنه يقرّ في أواخر الكتاب بضرورة الشيخ المربي من أجل الاختيار المتبصر لما ينبغي للمريد أن يذكره حتى يسهل عليه طريق الوصول إلى المعرفة الإلهية، يقول الشارح: «شيخ التربية هو الذي يعين له ما يذكر ويدخله الحضرة من غير كلفة» [2]؛ وهو إقرار صريح بوظيفة الشيخ، وقد سبق ذلك إشارة واضحة أيضا من ابن عجيبة إلى وجوب صحبة الشيخ من أجل بلوغ المعرفة الذوقية، ففي سياق تقسيمه العوالم ووسائل إدراكها –كما تقدم- يقول: «فجِسّ الأواني مُلك، وأسرار المعاني القائمة بتلك الأواني ملكوت، وبحر الأسرار المحيط بالأواني جبروت، ولا يفهم هذا إلا أهل الذوق بصحبة أهل الذوق» [3].

وتتضح أهمية شيخ التربية في شرح ابن عجيبة من أنه لا يقوم مقامه إذا لم يوجد إلا الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أفاض الشارح في بيان فضل

(1)-م.ن. 232 - 237.

(2)-م.ن.203.

(3)-م.ن.148.

هذه الصلاة قبل أن يبين «ما ذكره المشايخ رضي الله عنهم من أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تقوم مقام الشيخ في الهداية وتصفية الباطن »، وهذا «إذا لم يَلق الطالب شيخا مرشدا»على ما نقله الشارح عن الشيخ زروق وشيخه الحضرمي. ثم إن ابن عجيبة استشهد بكلام أنموذج شهير في الصلاة على النبي مَسلكا وتأليفا، وهو الإمام الجزولي الذي فصّل في «كون الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفي عن الشيخ ... في مقام الصلاح و تنوير الباطن بوجدان حلاوة المعاملة ... أما في مقام الفنا والبقا فلا بد من واسطة شيخ التربية الخليفة عنه صلى الله عليه وسلم كما هو مجرب»[1]. وتظهر أهمية الشيخ أكثر فيما نقله ابن عجيبة من كلام الإمام محمد المهدي الفاسي في شرح **دلائل الخيرات**، من بيان وجوه أهمية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما جرب من تأثيرها والنفع بها في التنوير ورفع الهمة حتى قيل إنها تكفي عن الشيخ في الطريق وتقوم مقامه حسبما حكاه الشيخ السنوسي في شرح **صغرى صغراه** والشيخ زروق.. »[2]؛ وقد نقل هذا الأخير عن شيخه الحضرمي قوله : «وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخا مرشدا»[3]. ويبدو من التحليات البالغة لشيوخ التربية المتقدمين مدى تقدير ابن عجيبة إياهم وتعظيمهم، فهو يقول مثلا عن مولاي عبد السلام بن مشيش: «الشيخ القطب المحقق الواصل الموصّل شمس زمانه وفريد دهره وأوانه سيدنا ومولانا عبد السلام بن مشيش نفعنا الله به» وعن الإمام الشاذلي: «فهو الشيخ الأكبر والغوث القطب الجامع الأشهر إمام الطريقة ومعدن الحقيقة، الشريف الحسني الإدريسي أبو الحسن الشاذلي... نزيل الإسكندرية وإمام الطريقة الشاذلية قطب الزمان، والحامل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية علَم المهتدين زين العارفين أستاذ الأكابر وزمزم الأسرار ومعدن الأنوار»[4]. ولا يكتفي الشارح بالتحلية، فبعد أن ترجم للشاذلي وساق بعض جوانب مكانته العلمية والروحية، نقل عنه قولا يفيد التوسل بالقسم على الله به، وقولا لتلميذه أبي العباس المرسي يؤكد تجربته ذلك

---

(1)-م.ن.166 - 167.

(2)-محمد المهدي الفاسي، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، البابي الحلبي، مصر،1970، 14؛ ابن عجيبة، **اللوائح**،169.

(3)-زروق، **قواعد**،86.

(4)-ابن عجيبة، اللوائح،261 - 262 و264.

التوسل،ونقل ابن عجيبة كذلك ما يحصل لأبي عبد الله الشاطبي من القبول في قضاء الحوائج بسبب ترضّيه على الإمام الشاذلي بعد صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف زكّت رؤياه النبوية ذلك الترضّي، إذ قال له عليه السلام حينما سأله الشاطبي عن هذا الفعل : «أبو الحسن ولدي حِسّاً ومعنى والولد جزء من الوالد فمن تمسك بالجزء فقد تمسك بالكل، وإذا سألت الله بأبي الحسن فقد سألته بي »[1].

وقد يكون الدليل الأوضح على وظيفة الشيخ الموصّل وأهميته ما صرّح به ابن عجيبة بعد ختم شرحه وما أضاف إليه، من أن تأليفه هذا كان «قبل الفتح،» أي قبل لقاء الشيخ وخوض التجربة الحية على يديه. تلك التجربة التي تثمر البصيرة العارفة بالحقائق وبما ينبغي أن يقال وكيف يقال، إذ انفتاح البصيرة عند العارف هو الذي تنتج عنه القراءة المثلى، فالمفتوح عليه هو القارئ الأمثل أو «النموذجي» في الخطاب الصوفي؛ ومن ثم نجد ابن عجيبة يعلل ما يجده قارئ شرحه هذا من «حشووتخليط» بأنه كان في مرحلة لم يكن مفتوحا عليه فيها، على الرغم مما يستفاد من مجموع الشرح ومقدماته ولواحقه من اجتهاد الشارح في الذكروالعبادة ومجاهداته، على الرغم من كل ذلك، فهو يفسر ما يجده القارئ من حشووتخليط، بأن «ذلك لضيق الحال وعدم ضبط المقال»؛ ويتضح من هذا التصريح، بمفهوم المخالفة، أن ما بعد الفتح يتسع فيه الحال وينضبط المقال، فيخلو من الحشو والتخليط؛ وذلك الفتح، على ما تبدّى من سيرة ابن عجيبة، لم يقع إلا بعد صحبته شيخ التربية، وهو الفتح الذي جعله يكتشف ما في الشرح من حشو وتخليط فيضع الشرح موضعه المناسب، إذ يتركه للعامة علهم ينتفعون بما قد يشتمل عليه من «حكمة أو أحاديث»، بعد أن كان قد هم بتمزيقه[2].

---

(1)- م.ن. 263.

(2)-م.ن.273.

ثالثاً: أنموذج المواجهة

شرح تائية الجعيدي

1- زمن التلقي (التحيين)

لما كان "القارئ الضمني" مُجسِّدا لكل «الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره»[(1)]، وكان هذا القارئ متجذرا في بنية، بحيث لا يمكن مطابقته مع أي قارئ حقيقي؛ ولما كان ابن عجيبة الشارحُ قارئا حقيقيا للتائية ومؤلفا لشرحها، فإننا نجيز لأنفسنا أن ننعته بكونه "قارئا وسيطا" فنعتبر شرحه من جملة القراءات الممكنة حتى بالنسبة للشارح نفسه، إذ أنه شرح خاص بمرحلة معينة من حياته. وإذا رجّحنا أن شرح ابن عجيبة تائيةَ الجعيدي كان سنة 1206 هـ. فإن الشارح قد كان آنذاك بتطوان يشتغل «بتدريس العلم وذكر الله تعالى فردا وجماعة»[(2)] بعد أن رجع من فاس. وعبارته هذه تلخص نشاطه المزدوج وهو الاشتغال بالعلم والعبادة، الذي لم يفارقه أكثر أوقاته كما سبق الذكر[(3)]، والنظرة الإجمالية إلى شرح تائية الجعيدي تعكس قوة ذلك الاشتغال، كما تعكس شدةَ التعلق بما يمثله صاحب التائية، وقوةَ التعطش إلى الانتماء إلى من هم على منهجه.

2- مرجعية الشارح (التحصيل)

عند القراءة التفصيلية للشرح تبدو مرجعية الشارح في صورتين، صورة مباشرة وصورة غير مباشرة.

فالصورة المباشرة تبتدئ في نسبة الأقوال والآراء إلى أصحابها أو إلى الكتب التي اقتبس منها تلك الأقوال والآراء المؤيدة لشرحه، من أمثال: البسطامي والجيلاني والشاذلي والمرسي وابن عطاء الله وعبد الرحمن الفاسي وأحمد الراشدي وغيرهم.

---

(1)- "إيزر" ، م.س.30.

(2)- ابن عجيبة، **الفهرسة**.م.س.32.

(3)- يقول: «وكانت قراءتي والحمد لله كلها ممزوجة بالعبادة، لم نترك قيام الليل إلا نادرا...»م.ن.32.

أما الصورة غير المباشرة فتبدو في مصطلحات الصوفية ومفاهيمهم التي نلاحظ أن الشارح قد استوعب معانيها واستعمالاتها حتى لكأنه عاشها وذاق أسرارها. فمن المصطلحات التي يشرحها:

- "**حضرة التقريب**"، وقبل أن يشرح" الحضرة" ويقسّمها، يفصل حضرة التقريب بأنها «هي بساط المشاهدة والمؤانسة والمكالمة والمواجهة» [1]، ثم يقسم الحضرة إلى "حضرة الصفات" و" حضرة الأفعال" و" حضرة الذات"، ذاكرا خاصية كل حضرة.
- "**أهل بساط الله**" : وهم كذلك «أهل القرب والمشاهدة... الذين غابوا عن الأكوان في مشاهدة المكون فقربهم الله تعالى واصطفاهم لحضرته»[2].
- "**حضرة التقديس**": وهي بشرحه حضرة «التطهير والتنزيه لأنها حضرة القدوس الذي تقدّس عن جميع النقائص، ولا يدخل هذه الحضرة إلا من تقدّس عن الذنوب وتطهّر من جميع النقائص والعيوب، وتسمى "حضرة القُدس" أيضا» [3].
- "**الأسرار**": هي دقائق العلوم الربانية والفتوحات الإلهية، ثم يفصّل ما يُكشف للولي من «أسرار الذات وأسرار الصفات وأسرار الأفعال»، ذاكرا أن هذه العلوم «هي مواهب إلهية تَرد على القلوب من خزائن علام الغيوب، وهي العلوم الباطنة» [4].
- "**الهمة**": «وهي البصيرة التي تنفعل بها الأشياء»[5].
- "**المريد**" و"**المراد**": « المريد هو السالك على سبيل المجاهدة وقطع عقبات النفس، والمراد هو الواصل من غير استعمال سلوك ولا مجاهدة »[6].

أما المفاهيم التي يوضحها الشارح فمنها:

- **علم الأرواح** : لما شرح ابن عجيبة قول الجعيدي بأن علمه كان بـ"ما قبل القبل" لأن بصيرته نارت بنور جلال الله، مبينا أن " ما قبل القبل" هو" علم الأزل" الذي ينطبع

---

(1)- ابن عجيبة، **شرح تائية الجعيدي**، مخط. مكتبة محمد داود، تطوان،8 (بترقيمنا).

(2)-م.ن. 14.

(3)-م.ن.24.

(4)- م.ن.8.

(5)-م.ن.20.

(6)-م.ن.26.

من البصيرة المنوّرة بنور جلال الله. علّق ابن عجيبة بأن إدراك المغيّبات «كان أصل الأرواح ، وإنما عاقتها عن ذلك الأشباح، فمن جاهد نفسه رجعت روحه لأصلها الأول»[1].

- **الاستمداد العام من القطب**: في شرح قول الجعيدي: «وكل محب آخذ في مودتي» يبين ابن عجيبة: «أن المحبين لله تعالى لا بد أن يأخذ كل منهم نصيبا من محبة الشيخ لكونه واسطة لأولياء زمانه» [2].
- **الاطلاع على أعلى من سدرة المنتهى** : «وهو محل القرب الخاص بأهل المحبة والتمكين، وما ذكره الأولياء من إدراكهم هذه المقامات فمَحمله على مطالعة الروح، وما يحصل للأنبياء عليهم السلام فبالروح والجسد»[3].
- **التفريق بين طريق السلوك وطريق الجذب**: في شرح الجعيدي بأنه «سار إلى الأسرار سيرا بحجته»: يبين ابن عجيبة أنه «سار في معارج الترقي والصعود بسبب البراهين والحجج إلى أن بلغ مشاهدة الأسرار الذاتية وأسرار الأسماء والأفعال والصفات وأسرار القدر، وهذه طريقة السلوك يستدل بالأثر على المؤثر؛ وطريقة الجذب بخلافه» [4].
- **عدم اعتماد العارفين على الكرامات**: فهم لا يطلبون خرق العادة «وقد لا تظهر لهم لغناهم عنها، وإنما يحتاج إليها المريدون ليرسخ اليقين في قلوبهم ...» [5].

ومع سعة تحصيل ابن عجيبة لعلوم القوم ولغتهم، إلا أنه أحيانا – قليلة في هذا الشرح- لم يدقق جيدا في القول المشروح، مثل قوله في شرح قول الجعيدي: « محب ومحبوب تقدّم ولا تخف» قال ابن عجيبة: «أي أنت محب وأنا محبوب ...» والمتكلم هنا هو هاتف الحضرة الإلهية؛ ومع صحة هذا المعنى إلا أنه مرجوح بما يناسب مقام الشيخ الجعيدي من حقيقة المحبة، لأن الله تعالى هو المحب على الحقيقة ومحبته سابقة على محبة العبد، فلولا محبة الله لم يمكن للعبد أن يحب الله، والمحبوب من العباد أعلى

(1)- م.ن.19 - 20.

(2)-م.ن. 16.

(3)-م.ن.25.

(4)-م.ن.21.

(5)-م.ن.2.

درجة من المحب لأن الأول مجتبى والثاني متقرّب، ولو أن الكل من الله، كما هو الشأن في معنى المريد والمراد. ويستشهد القوم في هذا المعنى بقوله تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه﴾ مستدلين بتقديم ﴿يحبهم﴾على ﴿يحبونه﴾ ، ويؤكّد الشارح في مكان آخر من شرحه هذا الاعتقاد، وذلك عندما يتوسل إلى الله بحب المشايخ قائلا: «فإنهم أحبوك، ولم يحبوك حتى أحببتهم، فبحبك إياهم وصلوا إلى حبك»[1].

3-موقفه من صاحب النص

يتضح موقف ابن عجيبة من الشيخ الجعيدي في هذا الشرح من خلال أوصاف أربعة يصرح بها الشارح وهي: التعظيم والمحبة والتسليم والتعلق.

1.3-التعظيم

يظهر من تقديم الشرح بتحلية صاحب التائية بأنه «الصالح الكامل الزاهد القطب الرباني مربي السالكين وقدوة المحققين » ثم وصفه بأنه كان «عارفا سالكا للطريقة جامعا بين الشريعة والحقيقة»[2]. وإذا كان الشارح يؤكد على أن أفضلية الشيخ كما يبرزها في تائيته تخص عصره[3]،فإن من مظاهر التعظيم اعتناء الشارح بالسند الروحي لصاحب التائية[4].

2.3-المحبة

إذا كان قصد ابن عجيبة من شرحه التائية خدمة صاحبها كما يصرح بذلك[5]، فما ذلك إلا لأنه يحبه، إذ أن خدمة أمثال الشيخ الجعيدي ناشئة عن محبتهم، وقد قال صلى الله عليه وسلم : «من أحب قوما حُشر معهم، والمرء مع من أحب»[6]..

---

(1)-م.ن.15.
(2)-م.ن.1.
(3)-م.ن. 9 و24.
(4)- م.ن.4-3.
(5)-م.ن.1.
(6)-م.ن.15.

3.3-التسليم

ويبدو من خلال الشرح بأكمله أن الشارح يؤيد صاحب التائية في كل ما يقوله، ويحتج له بالنصوص والأقوال والمشاهدة: فطُرق السالكين في قبضة الشيخ، والمَدَد الحسيّ والمعنويّ بيده، ومن أجل وجوده «رحم الله المكونات بكثرة الخصب والعيش الرغد. وقد قالوا البلد الذي يكون فيه القطب لا يلحقه الجدب ببركاته»[1].

ومع ذلك فإن ابن عجيبة يحتاط في اعتقاده بالرجوع إلى إظهار التوحيد، مبيّنا أن تصرّف القطب إنما هو «باعتبار ظاهر الأمر. وإن الله لغني عن العالمين، لا يحتاج إلى معين ولا وزير ولا معاضد، ولكن يخص من يشاء بما شاء، تعظيما وتشريفا للخلافة وتتميما للحكمة»[2].غير أن أهم ما يمثل كمال التسليم لصاحب النص هو اعتبار بعض أقواله «على لسان هواتف الحقيقة»، بل إن الشارح يؤكد في شرحه على أن «كلام الشيخ في هذه الأبيات على لسان الحقيقة ولم يقله بمجرد الهوى والنفس»[3].

ولا يقتصر اعتقاد ابن عجيبة على الشيخ الجعيدي، ولكنه يشمل جميع الأولياء، فهو في شرح كثير من أبيات التائية يذكر ما خص الله به أولياءه وأطلعهم عليه من مواهب أسراره «وبواهر أنواره»[4].كما ينقل عن بعض سابقيه أوصاف القطب بما لا تتحمله العقول. كما لا ينحصر ذلك الاعتقاد في تصرف الأولياء الصالحين أثناء حياتهم، بل يمتد إلى ما بعد موتهم، ففضلهم على من بعدهم بالتبرك والمجاورة مستمر، وقبول الدعاء عند قبورهم مجرب، ذلك أن «تصريف الأولياء بعد موتهم ثابت»[5] وتأكيدا لاعتقاد ابن عجيبة ما يقوله فإنه يستدل بالمشاهدة على أفضال المعرفة بالله، وعلى حرمة أولياء الله في عقبهم [6].

4.3-التعلق

حرص ابن عجيبة ، كلما شرح نصا فيه ذكر للأولياء وفضائلهم على أن يظهر التعلق بهم وبما منحهم الله من فضله، متوسلا إلى الله أن يلحقه بهم. فتعلق ابن عجيبة ليس عاطفة عقيما، ولكنه تعلق يرجو من ورائه أن يثمر فوائد ظهرت من خلال الشرح فيما يلي:

---

(1)-م.ن.15 - 17.

(2)-م.ن.16.

(3)-ت.م.ن.23 و29.

(4)-م.ن.18 - 19.

(5)-م.ن. 10 و26 و28.

(6)-م.ن. 22 و 26 - 27.

1.4.3-محبة الله

إن أعظم انتفاع بمحبة أولياء الله الذين أحبهم الله فأحبوه، هو محبة الله لمحبيهم، ويستدل ابن عجيبة على ذلك بقوله : «ونحن لم نصل إلى حبهم فيك إلا بحظنا منك، فتمم لنا ذلك حتى نلقاك يا أرحم الراحمين»(1). وكثيرا ما يدعو الشارح الله أن ينفعه بمحبتهم.

2.4.3-التحقق بمقام العارفين

لا يني الشارح طوال شرحه يدعو الله بما يفيد اشتياقه إلى الالتحاق بسلك الأولياء والعارفين وأن يكون «من الخاصة وأهل الوداد» وأن يذيقه الله «حلاوة ما متعهم به» وأن يسبل حرمتهم عليه، إلى غير ذلك (2).

3.4.3- الحشر مع الأولياء

بعد تيقن الشارح بأن الله منّ عليه بمحبة أوليائه، فإنه يدعوه أن يختم له بالسعادة التي ختم لهم بها وأن يحشره في زمرتهم وحزبهم (3).والجدير بالملاحظة أن هذه الأدعية، الأخيرة تأتي في خاتمة شرح ابن عجيبة، وهي من دلائل فطنة الشارح وعبقريته.

ومن المعلوم أنه لم يمرّ وقت طويل على هذا الشرح حتى حقق الله مبتغى ابن عجيبة بلقاء شيخ التربية، مما يدل على صدق طلبه، وهو عن هذه الفترة يقول : « ثم رجعت إلى تطّاون، فاشتغلت بتدريس العلم وذكر الله فردا وجماعة، حتى أخذ الله بيدي بملاقاة الشيخ، شيخنا العارف الرباني الفرد الصمداني سيدي محمد البوزيدي الحسني »(4).

4-موقفه من النص

إذا ما نظرنا إلى شرح ابن عجيبة لتائية الجعيدي باعتبار الشارح "قارئا" لهذه التائية، وحاولنا أن ننظر إلى هذه القراءة وفق التوجه الفينومينولوجي وفي إطار نظريات التلقي والتأويل أو "جمالية التجاوب" تحديدا، فإننا نستطيع أن نلتقط بعض ملامح تلقي ابن عجيبة للنص المذكور؛ وتتجلى هذه الملامح في أن الشارح – بما علمناه من ترجمته، وفي

---

(1)-م.ن. 15.

(2)-م.ن. 8و 14 و 18 و23 و 27.

(3)-م.ن.28 - 29.

(4)-ابن عجيبة، الفهرسة، 32 - 33.

هذه المرحلة من حياته – شديد القرب من مضامين النص ومفاهيمه وليس مغتربا عنها، لأنها تجسد انشغالات هذا المتلقي وتطلعاته، لذلك فهو شديد الإنصات إلى حديث العمل الذي يتلقاه، شديد التبجيل والمودة لما يقوله النص ولما لم يقله، وإنصاته كله محبة ورغبة في اللقاء، حتى لكأن النص هنا إنسان محبوب [1]؛ كيف لا، وليست مضامينه إلا حقائق المتكلم به الذي ما هو إلا لسان الحقيقة، الحقيقة العليا التي يصبو المتلقي/ الشارح إلى معانيها، ومن ثم فإن الفهم الذي يجرّبه أو يعيشه هذا المتلقي بالتفاعل مع النص هو تشوق إلى حد التماهي بمعانيه.

فالشارح بقصده خدمةَ صاحب التائية بهذا الشرح، نراه مشفقا على النص لما رآه «من التحريف الواقع ممن أخرج مبيضته الأولى من غير معرفة ولا علم»؛ وعندما يشرع في الشرح يبدي أسفه «على هذه القصيدة وقد تعاطاها الجهّال فصحفوا فيها كثيرا من الأبيات» واعدا بأنه سيشير إلى ما انكسر وزنه بسبب التحريف وأنه سيبذل جهده لإصلاح ذلك [2].

5-التفاعل

لما كان فهم المعنى عملية ذاتية تتعلق بحياة الإنسان، كما قرر ذلك "ديلتاي"، فإن النص يغدو هو المرآة التي يمكن أن نتفرس فيها أنفسنا، ولا يبقى النص شيئا يسعى القارئ إلى تحديده، بل حدثا ينبغي على القارئ تجربته[3]، وتعني هذه التجربة في نظرية "جمالية التجاوب" أن تكون القراءة تفاعلا ديناميا بين النص والقارئ، وهذا التفاعل نوع من التعاون بين القارئ والنص على إنتاج يعتمد خيال كل منهما ولا يطابق أيّاً منها[4].

وباعتبارنا شرح ابن عجيبة قراءةً معينة لتائية الجعيدي،فإن أهم ما يتجلى في هذه القراءة هو ضعف تفاعل القارئ/ الشارح مع النص - إن لم نقل انعدامه - ذلك

---

(1)- يقول الفينومينولوجيون إن الفهم إصغاء.د.مصطفى ناصف، **نظرية التأويل**، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2000، 152.

(2)-م.ن.1 و 4.

(3)-**Encyclopaedia Universalis**, Paris,1988, T.IX, p 263 ;

« إيزر» ، «آفاق نقد استجابة القارئ»،ترجمة أحمد بوحسن، ضمن: **من قضايا التلقي و التأويل**، كلية الآداب، الرباط،1994، 211: الجيلالي الكدية، «تأويل النص الأدبي» ،م.ن.35.

(4)- "إيزر" **فعل القراءة**، ترجمة د. حميد لحمداني ود. الجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، د.ت.55 - 56 و87- 88.

التفاعل الخلاق الذي يحتفظ فيه القارئ بحريته عند مشاركته في النص، مع العلم أن هذه الحرية تبقى مقيدة ببنية النص، وأن هذه الحرية هي التي تمكّن القارئ من ملء الفراغات التي لا بد أن يجدها نظرا لاستحالة التماثل بين النص والقارئ[1]؛غير أنه باعتبار آخر يمكن أن تكون قراءة الشارح أنجح قراءة بما أن القارئ وصاحب النص وصلا إلى الاتفاق التام، فالمؤلف يسعى إلى أن يصنع قارئه ، وقد يتعمّد تجاهله، وقد يُضحّي القارئ بمعتقداته الخاصة وأفكاره[2] فينغمر في خضم النص فاقدا كل مقاومة أو محاكمة لمضامينه. وفي هذا الشرح / القراءة الذي بين أيدينا يتوافر عنصر التجاهل الكلي من لدن المؤلف، وعنصر التسليم المطلق من جهة القارئ؛ فصاحب التائية، وهو يتكلم بلسان الحقيقة، وليس بنفسه [3] لا يعنيه المتلقي. لأن المتكلم غائب عنه بحقيقته الذاتية التي استغرقت كليته، وهنا ما قد يجعلنا نضع مفهوم "القارئ الضمني" موضع الشك، إذ أن حالة "الوجود" الصوفي تنعدم معها "الغيرية" فلا يبقى لغير "الموجود" وجود؛ وهذه خاصة نصوص "المواجهة" في الخطاب الصوفي.

أما الشارح/ القارئ، فنظرا إلى أنه بلغ درجة من الترقب والتشوق لأن يحيا معاني النص المقروء بكل احتمالاتها، فإنه كان ذلك القارئ الحقيقي الذي احتوى كل أبعاد "القارئ الضمني" دون استثناء، فلم يكن إلا متفقا ومؤيدا لما يقوله النص، بل إنه لا يخفي تعطشه لمقاصده كلما شرح معنى من معانيه. ومن ثم فإننا يمكن أن نحكم على هذه القراءة بالتفاعل الكامل أيضا، نظرا إلى أن هذا التفاعل بين القارئ والنص بلغ درجة انصهار الأول في الثاني، فانتفى كل توتر بينهما، وأعاد النصُّ نفسَه في القارئ،أو عاش القارئُ في النص ترقباتِه الذاتية وتحققاته المرجوة؛ وبعبارة تفصيلية، فإن الشارح وجد في مشروحه النموذج المبحوث عنه في الواقع، بما أنه ينص على أن ما اتصف به صاحب التائية يخص عصره[4]. بمعنى أن لكل عصر أنموذج (قطب) مماثل، كما لا يستبعد أن يكون القارئ/ الشارح يأمل أن يكون مماثلا لذلك الأنموذج.

---

(1)-الكدية،«تأويل النص الأدبي »، 41 : "إيزر"، فعل القراءة ،12 و98 –99 و102.

(2)- "إيزر"، م.س.30 و33.

(3)- ابن عجيبة، شرح تائية الجعيدي، 29.

(4)-م.ن. 9 و 24.

الباب الثاني

كتابة التجربة



الفصــل الأول

التجربة الصوفية (التأصيل)



1- كتب التصوف وشيخ التربية

إن الحديث عن كتب مدونة في حقل معرفي معين يجر إلى البحث في نوع المعرفة التي يحتويها هذا الحقل وفي درجة علميته وقابليته للتعلّم. فإذا ما انطلقنا من التحديد الأولي عند ابن خلدون " للتصوف" وهو أنه «علم حادث في الملة» وأردنا أن نبحث عن هذه "العلمية" عند أهل العلم أنفسهم فقد لا نجد أكثر استيفاء لهذا الجانب من واضع قواعد التصوف في المغرب وهو الشيخ زروق الذي قسم علوم القوم إلى ثلاثة أقسام:

- علم الوعظ والتذكير، وهو دائر على قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل، 125) حسب مرتبة المتلقي وما يناسبه.
- علم المعاملات والعبودية، وهو دائر على قوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (الحشر، 7).
- علم المكاشفة، وهو دائر على قوله تعالى﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة، 282) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من عمل بما يعلم ورّثه الله علم ما لم يعلم».. ويمكن أن نعتبر هذا تقسيما أفقيا لعلم التصوف. وهناك تقسيم عمودي يجعل العلم فهماً تفيده التقوى فيكون موافقا للأصول شارحا للصدور موسعا للعقول، وينقسم هذا العلم (أو الفهم تجوّزا) إلى ثلاث مراتب:
- علم الأحكام الشرعية.
- علم الإشارة وهو ما لا يدخل تحت دائرة العبارة.
- علم المشاهدة وهو ما لا تفهمه الضمائر وإن أشارت إليه الحقائق.

وعلم التصوف بحسب الباثّ والمتلقي، فيه ما يعم وما يخص، كسائر العلوم، فكل عالم بأحكام المعاملات ملزَم ببثّها للمحتاجين إليها ولكن على قدر تقبّلهم، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله».

وينبغي لطالب علم التصوف (العملي) أن يتحقق بظاهر الأحكام الفقهية في العبادات،

وأن يحقق الفارق بين البدعة والسنة في الأحوال، وأن يطالب نفسه بالتخلي قبل التحلي، وإلا كان مخدوعا بهواه إذا ما طلب رقائق علوم القوم وغوامضها قبل إحكام العبودية وجليّها، وابن عطاء الله يقول في بعض حكمه «تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حُجب عنك من الغيوب». ونظرا لما يلحق التصوف من الأغلاط إن علما أو عملا أو دعوى أو غير ذلك، ولما يتعلق به عامة الناس من حقائقه الخاصة، وما تثيره هذه الحقائق من إنكار، فقد جعل الشيخ زروق كل فئة تختص بمرتبة من مراتب التصوف، «فالأعمال للعامة، والأحوال للمريدين، والفوائد للعابدين، والحقائق للعارفين» ، أما عبارات القوم فهي «قوت لعائلة المستمعين» ينال منه كل على قدر فهمه؛ وعلى أساس من هذا الترتيب العام العملي تختلف مظان التصوف باختلاف المتلقين وتكوينهم، فمظان تصوف العامي كتب المحاسبي ومن نحا نحوه، ومظان تصوف الفقيه مدخل ابن الحاج، ومظنة تصوف المحدّث سراج ابن العربي، وتصوف العابد دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمتريّض تصوف نبّه عليه القشيري في رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللفيلسوف تصوف أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه، وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه[1].

إن هذا التصنيف لكتب التصوف بحسب اختصاصات طلابه ينبئنا عن اختلاف المكونات الثقافية الخاصة بالمؤلفين كذلك، وعن ظروفهم ومقاصدهم من كتبهم، فإذا ما أضفنا إلى اختصاصات أولئك الطلاب تغيُّر الظروف وتعاقب الزمن، واختلاف الطبائع والأدواء القلبية وميول المتلقين إلى مؤلفين أو كتب بعينها، وأضفنا إلى ذلك تنوع الكتب الصوفية إلى ما هو للتأصيل والتصحيح، وما هو للتشخيص ووصف العلاج، وما هو للدقائق والحقائق، وما هو للمناقب والكرامات، إلى غير ذلك، ثم اختلاف الكتب في النوع الواحد، تبيّنّا الحيرة التي تنتاب الباحث عن مسالك التصوف بمطالعة كتبه، وبعض المخاطر والمزالق التي قد يعرّض المجرّب نفسه إليها إذا ما اتخذ تلك الكتب أو بعضها برنامجا لأعماله، بله أنموذجا لتوجّهاته؛ وهذا بصرف النظر عن كتب الحقائق الغيبية والأذواق العرفانية التي هي خاصة بمؤلفها بل لا مطمع للّغة في وصفها.

من ثم كان الاتصال الشخصي والاقتداء بالمعاينة والاهتداء بالمشافهة أهم وسائل السلوك في طريق التصوف، كما هي كذلك أهم وسائل الرسوخ في سائر العلوم. ولقد كان لأئمة التصوف دائما أصحاب وتلامذة قبل تدوين الكتب وبعدها، وأكثرهم لم

1( )-زروق، قواعد، 17 –19 و 23 و45 و59 –60.

يدوّن كتبا ولا استعملها في طريقه، فقد كان الإمام الشاذلي مثلا يُسأل عن عدم تصنيفه الكتب فكان يقول: «كتبي أصحابي».

ولقد ثار بين بعض متصوفة الأندلس في القرن الثامن الهجري جدال حول ضرورة الشيخ في التربية أو الاكتفاء بكتب التصوف دونه، فكتبوا إلى بعض البلاد يستفتون في هذا الأمر، وكان منهم الإمام الشاطبي (ت.790هـ) الذي كتب إلى فاس يسأل بعض علمائها في الموضوع، وقد شارك في الإجابة كل من أحمد القباب (ت.778 هـ) وابن عباد الرندي (ت.792هـ)، كما أن ابن خلدون (ت.808هـ) ألف في موضوع ذلك السؤال رسالة سماها **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، وتعرّض الشيخ زروق (ت.899هـ) بدوره للموضوع في **قواعده** وعُدّته ملخّصا للأجوبة السابقة ومدليا بآرائه.

ونعرض- في ما يلي- ملخصا لكل جواب من تلك الأجوبة:

1.1 – جواب القباب

يتلخص رد القباب في النقط الآتية:

- استعظام أمر السؤال الموجه إليه لأنه سؤال بالله.
- التبرّي من معرفة مصطلحات الصوفية وعلومهم ومقاصدهم، فهو لم يسبق له أن أخذ النفس بالتزام طريقهم أو صحب مشايخهم.
- التصوف لا يكفي فيه التعلم من غير ذوق، ولا المقال دون اتصاف وتحقق بالأحوال.
- استحسان ما احتج به القائلون بأنه لا بد في الطريق من شيخ، «وليس فوق ما احتجوا به من حجة».
- الرد على القائل بعبثية الكتب إن لم تكن للاتّباع، وذلك بأن شبهها القباب بكتب الطب والفقه والنحو التي لا تغني عن «مجالسة أهل تلك الفنون بلا رحلة ولا تذلل بين أيدي الرجال»، ثم ضرب أمثلة لمن اقتصر فيها على الكتب دون شيخ فصار ضحكة.
- كتب التصوف أشد غموضا من غيرها، وأكثر اصطلاحاتهم غير مصرح بها لأنها رموز أو كنايات، فالخوف فيها أعظم لأن الخطأ في كثير منها ضلال وكفر، فلا بد إذن لخوضها من شيخ.

- كتب القوم مشتملة على فنين: الأول الأحوال والمقامات وكيفية الاتصاف بها ومدافعة الخواطر النفسية والعوارض الخارجية القاطعة عن ذلك الاتصاف؛ والثاني معرفة قوام المعاملة، وذلك بالتعرف على عيوب النفس وكيفية مداواة عللها. وهذا الفن الثاني واجب عيني وأمره بيّن «فمن وجد شيخا يهديه سبيله فليلزمه، ومن لا فلا بد له من هذه الكتب»؛ وأما الفن الأول فلا بد فيه من دليل يدل السالك على الطريق التي ليست إلا طريق ربح، وهي مخوفة وغير محتّمة على الجميع.
- ضرورة الاشتغال بالفن الثاني، ويتعجب القباب ممن يبحث عن المقامات والأحوال قبل مطالبة النفس بتصحيح المعاملات، ثم يعدد أنواع الفضائل التي يجب التحلي بها والرذائل التي ينبغي التخلي عنها.
- التمثيل بابن عاشر الذي انقطع عن الناس وهو يقول : إنما أشتغل بالفرض[1]؛ وبأبي محمد الفشتالي الذي كان يشير على من أراد التوبة بالفقيه أبي محمد صالح وبكتب الفقه التي تولت أمر التوبة، وبالاستغناء عن شيخ آخر لما وراء التوبة لأن الذي وراءها غاية لا تدرك.
- تمنى القباب أن يقيض الله رجالا يلخصون كتاب الإحياء لأنه جمع من العلوم المحتاج إليها ما لا يوجد في غيره، لا سيما الدواخل والشواغل المفسدة للمعاملات، ومعرفة عيوب النفس وكيفية مداواتها، لكن الأحاديث الضعيفة مضرة بالجاهل، أما الخوض في علم المكاشفة فإنها لا تضر العامة لأنهم في معزل عن فهمها[2].

2.1- جواب ابن عباد

نلخص رده في النقط التالية:

- «الشيخ في سلوك طريق التصوف على الجملة أمر لازم لا يسع أحدا إنكاره».
- الشيوخ نوعان: شيخ تعليم وتربية وشيخ تعليم بلا تربية؛ فشيخ التربية ليس ضروريا لكل سالك، لا يحتاج إليه إلا بليد الذهن مستعصي النفس،أما العاقل

---

(1)-أمثال ابن عاشر يجتهدون في أن يكون كل عمل يقومون به فرضا، عبادة كان أو عادة، وذلك بتنمية النية وإخلاصها لله.

(2)- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، 11/ 117 - 1 23.

منقاد النفس فتقيده بالشيخ المربي أولى: وأما شيخ التعليم الذي يلقي إلى السالك ما يستقيم به العمل فهو لازم لكل سالك، «إلا أنه قد لا يكمل كما يكمل من تقيّد بالشيخ المربي».

- عدم اشتراط المتقدمين في كتبهم لشيخ التربية، واعتماد شيخ التعليم، فانتهج أكثر السالكين اقتباس العلوم واستصلاح الأحوال بطريق الصحبة والمؤاخاة.
- الاستفادة من كتب التصوف تحتاج إلى شيخ معتمد أو ممن يوثق به في الإرشاد يبين أن مؤلفيها من أهل العلم والمعرفة وممن يصح الاقتداء بهم.
- تعذّروجود شيخ التربية وشيخ التعليم في زمن ابن عباد وكذا المريد الصادق.
- الشيخ مِن مِنح الله تعالى وهداياه للعبد المريد إذا صدقت همته في السلوك.
- الأفضل هو «الاشتغال بالعمل مع انتظار الشيخ» والالتزام بالصدق في القصد وحمل النفس على العمل بمقتضى حال التصوف.
- حال التصوف أثرة من الله تعالى وتخصيص لبعض عباده وعناية بهم، والحق سبحانه هو المتولي لمن اختصه به من غير أن يكله إلى طلب أو بحث، ولولا ذلك لم يطلبه.
- على المريد أن يعي نعم الله عليه بدءا، فيفرمن نفسه إليه ولا يتعلق بسبب يتخيره للوصول إليه، وتلك هي الإنابة.
- بالإضافة إلى الأعمال القلبية، على المريد أن يتخلى عن كل ما يشغله عن الله تعالى من مخالطة الناس وممارسة العلوم والرسوم التي أكب الناس عليها، بعد تحصيل ما يحتاج إليه منها والانسلاخ من حب الرئاسة، ثم أن يجتهد في عمل من أعمال أهل السلوك.
- على المريد أن يواظب على مطالعة كتب التصوف بعد الاستخارة عليها واللجإ إلى الله أن يفتح له في فهمها، ويستعين على ذلك بمن له عقل تام ومحبة للقوم.
- النفس لا تجاهد بالنفس وإنما تجاهد بالله، وبهذه المجاهدة لا يوجد في الطريق قاطع ولا مانع لوجود حفظ الله وتأييده للمريد.
- إذا حمل المريد نفسه على اتباع المأمورات واجتناب المنهيات، وفارق مألوفاته ومعتاداته من غير إفراط ولا تفريط، وأناب إلى الله باطنا وظاهرا في كل حال واعتمد

عليه وحده دون عقله وحدسه، فقد يقيض الله تعالى أثناء ذلك شيخا ربانيا يُرقّيه بهمته في أسرع وقت، وقد يغنيه عنه ولا يحوجه إلى أحد[1].

- ونجد في جواب ابن عباد الذي ضمّنه صاحب المعيار كتابه بعض الزيادات فضلا عن اختلاف ترتيب الفقرات، ونثبت فيما يلي تلخيصا لتلك الزيادات.
- نفي ابن عباد أهليته للكلام في التصوف وعدم استحسانة ذلك من نفسه لكونه لم يأخذ فيه مع من له ذوق وتحقق من أهله، وإنما اشتغل بمطالعة بعض كتبهم، فهو خائف من وقوع الزلل والخطإ.
- في كلامه عن الصوفية بما يقتضيه السؤال، «وهو غاية البعد ونهاية الأجنبية منهم في النسبة» سوء أدب معهم.
- صعوبة إخلاص النية في الخوض في الموضوع، إذ غايته أن يكون تعليما لجاهل بأمر غير واجب في ظاهر الشرع، ولا يصح ذلك إلا لمن فرغ من تأديب نفسه.
- الشيخ في طريق الله بمنزلة الدليل على الطريق المحسوسة، وقد قيل: من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه.
- يلزم المريد أن يعرض على شيخ التربية ما يستفيده من شيخ التعليم ومن الكتاب ولا يعمل بشيء من ذلك إلا بإذنه.
- يشترط في شيخ التربية أن يكون منفردا بالتربية للسالك، ولا يشترط في شيخ التعليم الانفراد.
- إذا كانت مسألة الشيخ وهي من مبادئ تصوّر وجه السلوك قد استشكل أمرها، فكيف يكون الحال في نفس السلوك ومداواة ما يعرض فيه من الآفات والعلل؟
- إذا افترض أن شخصا حاول سلوك الطريق واجتهد في الأعمال ولم تظهر له بارقة من نور فليعلم انه لم يؤهل لهذه الطريق، وليكن حاله حال عامة الأفراد في الاقتصار على ظاهر الشرع.
- مفهوم " الجبر" لا يُتصور إلا في عالم الحجاب والفرق، حيث يتصور وجود الجابر والمجبور عليه وما به يقع الجبر، وهو في هذا العلم باطل قطعا لأن لسان الشرع

(1)- ابن عباد، الرسائل الصغرى، 130 - 140.

أثبت الاختيار والكسب للعبد، وأما في حضرة الجمع وشهود الأحدية فلا يُتصور وجود الجبر.

- المعتمدون على الكتب غالطون لأنهم لم يصححوا قصدهم من جهة، ولأنهم استعملوا في سلوكهم أشياء ليست من شأن سالكي هذا الطريق بلا شيخ مرب، وهي المجاهدات التي هوتها أنفسهم دون متابعة الشرع في التوسط.
- المعتمدون على الشيخ غالطون أيضا لأنهم قصروا الأمر عليه دون شيخ التعليم، ولأنهم ألزموا خصومهم طلبه وفي هذا الطلب تضييع الأوقات[1].

3.1- جواب الشاطبي

لما كان أبو إسحاق هو المستفتي في المسألة، فإننا لا نتوقع منه إجابة ولا فتوى فيها، كما أنه لم يكن من بين المتناظرين حولها، ومع ذلك فقد كان ذا عناية كبيرة بشأن التصوف تفوق عناية بعض من استفتاهم كالقباب، خصوصا في كتابيه الشهيرين **الموافقات** **والاعتصام**، حتى إنه وعد في هذا الأخير إن فسح الله له في العمر ويسّر له الأسباب أن يلخّص «في طريقة القوم أنموذجا يُستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»[2]. وفيما يتعلق بموضوع الاستفتاء فإننا نستشف رأي الشاطبي فيه من خلال كتابيه المذكورين؛ فمن مقدماته للعلوم الشرعية ومقاصدها نجد في **الموافقات**[3]:

- أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل.
- أن من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام.
- أنه لا بد من معلم للعلوم المكتسبة نظرية كانت أو عملية.
- أن علامات العالم المتحقق بالعلم ثلاث هي:
- أن يكون عاملا بما يعلم.
- أن يكون ممن ربّاه الشيوخ في ذلك العلم.

(1)- الونشريسي، **المعيار**،12/ 293 - 307.

(2)-أبو إسحاق الشاطبي، **الاعتصام**، الكتب الثقافية، بيروت، 1996، 1/ 60.

(3)-الشاطبي، **الموافقات**، 1/ 91 - 97.

«الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه» كاقتداء الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصحابة

أما طرق أخذ العلم عن أهله، عند الشاطبي، فاثنتان:

- إحداهما المشافهة وهي أنفع الطريقين وأسلمهما لخاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، فيفهم المتعلم في حضرة معلمه ما كان أشكل عليه إما بأسباب عادية أو «بأمر غير معتاد، يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدي المعلم، ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلقى إليه»، ويمثّل الشاطبي بما كان يقع لحنظلة حين يفارق النبي صلى الله عليه وسلم [1]، وبما وقع للصحابة عندما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد «أنكروا أنفسهم »، وأرجع المؤلف قول عمر بن الخطاب «وافقت ربي في ثلاث» إلى فوائد مجالسة العلماء «إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم وتأدبهم معه واقتدائهم به»[2].
- ثانية الطريقين: مطالعة كتب المصنفين، وهو نافع ولكن بشرطين، الأول: الرجوع إلى العلماء لتعريف المتعلم اصطلاحات العلم ومقاصده، وذلك بالمشافهة؛ والثاني: تحري كتب المتقدمين من أهل العلم لأنهم أكثر تثبتا وجمعا ورسوخا من المتأخرين[3].

فإذا كانت هذه حال المتعلم للعلوم الظاهرة التي يمكن حصول العلم بها دون معلم، فكيف بعلوم الباطن التي هي جلّ علم التصوف إن لم تكن كله؟

وحينما يرجع الإمام الشاطبي إلى المتقدمين لاستكناه أمر التصوف لأنه «أمر مجمل عند المتأخرين» ، يجد للفظه عندهم معنيين:

- الأول: « التخلق بكل خلق سني والتجرد عن كل خلق دني».
- الثاني: «الفناء عن نفسه والبقاء لربه ».

---

(1)- «فقد شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها، فإذا فارقوا مجلسه زال عنهم ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتها ». الشاطبي ، الموافقات ،1/ 96.

(2)-م.ن.1/ 96.

(3)- م.ن.1/ 97.

وهما يعودان في التحقيق إلى معنى واحد، يطلق أولها على البداية التي تشمل التكليف ولا يلزمها حال وإنما هي اتصاف الظاهر، وثانيهما على النهاية التي هي نتيجة يلزمها حال وهو اتصاف الباطن. وقد لا يحتاج المعنى الأول إلى شيخ مرب لأن أصوله في الكتاب والسنة ظاهرة كما أن الكلام فيه ليس بدعة لأن فروع الأخلاق الظاهرة والباطنة بمثابة فروع الفقه، فالجميع يرجع إلى أصول شرعية. ولكن المعنى الثاني يحتاج مريده إلى شيخ مرب يرجع إليه عند العوارض الطارئة إذا دخل عليه نور التوحيد الوجداني، فيعرف الشيخ مناط النازلة بفراسته في السالك بحسبه وبحسب العارض «فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية والأذكار الشرعية، أو بإصلاح مقصده عن عرض فيه عارض» سواء عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية، أو عند الحاجة إلى التفريق في الخوارق بين ما هو رباني وما هو نفساني وما هو شيطاني،أو عند التعلق بالعلوم الغيبية التي يشتغل بها الفلاسفة؛ إذ على المريد أن يتصف بالإخلاص التام بالتوجه الصادق وتجريد التوحيد عن الالتفات إلى الأغيار وقطع أطماع النفس وإن دقت لتحقيق الفناء، «وهذا نوع من الفقه المتعلق بأهواء النفوس، ولا يعد من البدع لدخوله تحت جنس الفقه، لأنه وإن دق راجع إلى ما جلّ من الفقه، ودقته وجلته إضافيان والحقيقة واحدة»[1].

4.1- جواب ابن خلدون

وقف ابن خلدون على نص الاستفتاء الذي أُرسل من الأندلس إلى بعض علماء فاس، وفيه طلب «كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني من الكتب الموضوعة لأهله،... أم لا بد من شيخ يُبيّن دلائله ويُحذّر غوائله، ويميّز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله» [2]، كما اطّلع ابن خلدون على المناظرة التي جرت بين المريدين في هذا الموضوع، فأراد كشف القناع عن محل النزاع، فألف كتابا بسط فيه القول في أكثر مباحث التصوف، ثم تعرّض لتفصيل الجواب عن المسألة الباعثة على التأليف الذي سماه **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، وما يعنينا في هذا السياق هو أن نلخص جوابه الذي بناه على تقسيم المجاهدات إلى ثلاث: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة الكشف.

---

(1)- الشاطبي، **الاعتصام**، 1/ 140 - 143.

(2)- ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحق. محمد بن تاويت الطنجي، إسطنبول، 1957، 3 - 4 .

- فمجاهدة التقوى التي هي الوقوف عند حدود الله ورعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن، وهي فرض عين على كل مكلف، «لا يضطر فيها إلى الشيخ، إنما يكفي فيها معرفة أحكام الله وحدوده، أُخذت من كتاب أو لُقّنت من معلم»، والاقتداء بشيخ يبين لصاحب هذه المجاهدة صور الأفعال هو من شروط الكمال، لأن الاستناد إلى الحس في الاتباع أكمل من الاستناد إلى النقل والخبر[1].

- ومجاهدة الاستقامة هي تقويم النفس بعلاج أدوائها وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تكون على الصراط المستقيم الذي هو أدب القرآن والنبوة، وذلك طلبا للفوز بالدرجات العلى، وهي مشروعة في حق الأمة وفرض عين في حق الأنبياء، فإنها «محتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خُلق النفس وخفاء تلونات القلب وصعوبة علاجها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين، فإذن يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة، ولا ينتهي ذلك إلى حد الوجوب والاضطرار»[2].

- أما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي تحصل للمريد بعد محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة، والتوجه إلى مطالعة الحضرة الربانية من أجل انكشاف الحجاب وظهور أسرار العوالم الروحانية وملكوت السموات والأرض، فإنها «محظورة حظر الكراهية أو تزيد»، «وهي مفتقرة إلى المعلم المربي، وهو الذي يعبَّر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره »[3].

5.1-جواب الشيخ زروق

ساهم زروق في بعض قواعده بتلخيص مفصل لما تقدمه من الآراء في الخلاف حول ضرورة الشيخ أو الاكتفاء بالكتب، وقد رأى الأجوبة السابقة عليه نسبية صدرت من كل مجيب «على حسب فتحه» وأنها تدور على ثلاثة:

---

(1)- م.ن. 34 و39 و47 و49 و 71 –72.

(2)- م.ن. 35 و47 و50 و73 . ولا نرى أن التقوى تتم للعبد دون استقامة، لذا يصعب أن نتفق مع المؤلف في أن الاستقامة ليست فرض عين.

(3)- م.ن.39 و43 و47 و50 –52 و73 –79. يذكر ابن خلدون (ص 54) أن مجاهدة التقوى هي التي كانت مخصوصة باسم التصوف، ثم لما دعت القوم «هممهم إلى منازل الأبرار ومقامات الصديقين عكفوا على مجاهدة الاستقامة، ومن نزع منهم إلى السعادة الكبرى طلب مجاهدة الكشف، فغلب استعمالهم التصوف في هاتين المجاهدتين » فكأنه ينفي عن الصدر الأول وأوائل الصوفية تلك المنازل والمقامات، وكأنه ليس منهم من عرف الكشف والمشاهدة، وهذا غير صحيح.

- تنوع المشايخ إلى : شيخ تعليم تكفي عنه الكتب للّبيب؛ وشيخ تربية تكفي عنه الصحبة لذي دينٍ عاقل؛ وشيخ ترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك.
- حال الطالب: فالبليد لا بد له من شيخ؛ واللبيب يكفيه الكتاب في ترقّيه «لكنه لا يسلم من رعونة نفسه وإن وصل، لابتلاء العبد برؤية نفسه».
- المجاهدات: فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ؛ والاستقامة تحتاج إلى شيخ لتمييز الأصلح، وقد يكتفي اللبيب بالكتب، والكشف والترقي لا بد فيها من شيخ [1].

وقد لخص الشيخ زروق هذه القواعد من الإجابات السابقة عليه[2]؛ ويمكن أن نستقرئ آراءه المؤيدة لضرورة الشيخ المربي من قواعد أخرى، فهويقرر أن «فتح كل أحد ونورُه على حسب فتح متبوعه ونوره» ، وتصل أهمية المتبوع إلى أن من أخذ علم حاله «عن نصوص الكتاب والسنة ففتحه ونوره تام، ولكن فاته نور الاقتداء وفتحُه»[3]؛ كما يؤكد أن «أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم»[4]، ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾(العنكبوت،49) وقوله: ﴿ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان،15)،كما يستشهد باتباع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم واتباع تابعيهم إياهم وهكذا؛ ويستدل على «الإفادة بالهمة والحال» بحديث أنس: «ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه عليه الصلاة والسلام حتى أنكرنا قلوبنا»[5]؛ ثم إنه حينما يتحدث عن الرياضة التي هي «اختصاص عمل التصوف» في تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها،يذكر أنه يتعذر تطبيق بعض ما في رسالة القشيري مثلا دون «أخ بصير صالح أو شيخ محقق ناصح »؛ ويحذر غير المقتدي بالشيخ في طريق السلوك من أنه حتى «إن وقعت السلامة فيها فالسلامة من الدعوى معها متعذرة، لنظر صاحبها لنفسه، وهو أمر لا يمكن دفعه إلا بشيخ»[6]؛ ويحتاج الصوفي كذلك إلى المتمكن أو الفقيه الصالح حتى في معاملة الخلق، لأنه إن أهملها «وصرف وجهه لنحو الحق دون

---

(1)- زروق، قواعد،51 - 52.

(2) -زروق،عدة المريد الصادق، 147 - 148.

(3)- زروق، قواعد، 35 - 36.

(4)-م.ن. 49.

(5)-وعقب بأن أنسا «أبان أن رؤية شخصه الكريم كانت نافعة لهم في قلوبهم إذ من تحقق بحالة لم يخل حاضروه منها، فلذلك أمربصحبة الصالحين ونهى عن صحبة الفاسقين».م.ن.49؛عدة المريد،121 –122.

(6)- زروق، قواعد،53 - 54.

نظر لسنته في عباده، فلا بد له من غلط في أعماله أو شطح في أحواله أو وقوع طامة في أقواله، فإما هلك أو أهلك أو كانا معا جاريين عليه»[1].

وقد فرّق الشيخ زروق في عُدّة المريد الصادق بين ثلاثة أنواع من المشايخ وهم: شيخ التعليم وشيخ التربية وشيخ الترقية. واشترط في الأول العلم الصحيح واللسان الفصيح والعقل الرجيح؛ وفي الثاني معرفة النفوس ومعرفة العلاقة بين الشرع والطبيعة الإنسانية ثم معرفة كيفية التعامل مع هذه الطبيعة؛ أما الثالث (شيخ الترقية) فعلاماته أن تكون رؤيته سببا في زيادة العمل، وأن يكون خطابه تنمية للحال، ومخالطته «مثيرة للأنوار في بساط الكمال»، ويستشهد زروق برجز لابن عباد يقول فيه عن هذا الشيخ:

مـقـالُـه وحـالـه سـيـان	ما دعوا إلا إلى الرحمن
أنـوارُه دائـمـة السـرايـة	تقيك وقد حفت بك الرعاية

ويستدل المؤلف على كل شيخ، فدليل شيخ التعليم من الواقع وهو أنه لا علم إلا بتعلم و«لا تعلم إلا من مُعلّم»؛ ودليل شيخ التربية قوله تعالى:﴿ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾(لقمان، 15)؛ أما دليل شيخ الترقية فقول أنس رضي الله عنه : «ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه صلى الله عليه وسلم حتى وجدنا النقص في قلوبنا» ويستنتج الشيخ زروق من هذا الحديث فائدة من كانت له وراثة نبوية وتأثيره فيمن يراه؛ غير أن الشيخ يؤكد على أن «الانتفاع بحسب النية على قدر الهمة لا مجردا عن القصد» وأنه قد لا يعوز وجود الدالين على الله ولكن يعوز وجود الصدق في طلبهم، والاضطرار إلى من يوصل إلى الله تعالى اضطرار الظمآن إلى الماء البارد؛ ثم إنه يسترسل في أوصاف هذا الشيخ وتأثيره في المريد الصادق، ومنها: «سريان نورانية الشيخ في نورانيته، وانبساط حقيقته على عوالم ظلمته، فلا يبقى منه شيء إلا دخله منه محبة وإجلال»؛ وتبعا لصدق الطلب عند المريد يكون الانتفاع بالشيخ، وينتفي هذا الانتفاع بانتفاء الاعتقاد والتصديق، وقد يقع الضرر في هذه الحالة[2].

وقد نجد أن بعض الصوفية اهتموا ببعض كتب التصوف قراءة وعملا بما تضمنته، فمحمد بن إسماعيل الهواري (ت.581 هـ) نسخ كتاب **الإحياء** فعمل به واستعمل ما فيه من الأذكار والأدعية والأوراد؛ وأحمد بن عاشر (ت.765 هـ) اتخذ ذلك الكتاب نفسه إماما جعله بين عينيه واتبع ما فيه بجد واجتهاد وصدق وانقياد؛ وقال أبو مدين الغوث

(1)-م.ن. 152.

(2)-زروق، عدة المريد، 118 - 125.

إنه رأى مَن قطَع العقبات السبع المذكورة في كتاب **منهاج العابدين** في سبعين عاما ومن قطعها في ساعة واحدة[1]؛ ويذكر صاحب **المنهاج الواضح** أن من شيوخ أبي محمد صالح (ت.631هـ) أبا حامد الغزالي ثم أبا طالب المكي وأبا القاسم الجنيد وأبا محفوظ الكرخي وابن نصر الطائي والعجمي والحسن البصري (أي كتب هؤلاء)، وأنه رأى رؤيا منامية توجهه إلى **رسالة القشيري وحقائق السلمي ومنهاج العابدين** وغيرها[2]؛ أما أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري (ت.746 هـ) فقد كان له معرفة بالتربية وفهمٌ وسلوك في معاني قصيدة نظم السلوك لابن الفارض[3]؛ ويذكر صاحب **الممتع** عن شيخه محمد بن محمد بن عبد الله مَعْن (ت.1062 هـ) أن طريقه هي طريقة الشيخ ابن عباد الرندي في **رسائله**. وأنه كان يقول أحيانا: طريقنا حلاّجية[4].

أما عن اتخاذ بعض المؤلفات وسيلة للتسليك فمن ذلك أن الشيخ أبا فارس عبد العزيز التباع (ت.914هـ) كان يربي أصحابه **بالمباحث الأصلية** للشيخ العارف ابن البنا السرقسطي: وكان سيدي أبو محمد عبد الله الغزواني (ت.935هـ) يربي أصحابه بقصيدة الشيخ الشريشي «أنوار السرائر وسرائر الأنوار» [5]. ومن المعلوم أن أكثر الطرق المتأخرة استعملت **حكم** ابن عطاء الله في الاسترشاد والتدارس كما تقدم عن سيدي يوسف الفاسي وغيره، وفي هذا الأسلوب جمع بين تربية الشيخ و الاسترشاد ببعض الكتب التي يُعيّنها لمريديه.

وبعدما تقدم، تجدر الإشارة إلى أمرين:

أولهما أن الذين استعملوا كتب التصوف ممن ذكرنا آنفا لم يستعملوها وهم خالون من العلم والعمل وصدق الطلب، بل إن أغلبهم استعملها بعد الرسوخ في طريق القوم، فكان ذلك الاستعمال إما للاستئناس أو الاستدلال أو توظيف نصوصها لتربية المريدين، علماً بأن أولئك الشيوخ لم يستعملوا من الكتب إلا ما كان للتوجيه السلوكي.

وثاني الأمرين أن مؤلفي تلك الكتب صحبوا شيوخا في التصوف وكان لهم أيضا أصحاب ومريدون، فلم تكن مؤلفاتهم إلا نتيجة لتلك الصحبة، وفي الوقت نفسه كانت توجيها لأصحابهم ومريديهم ومعالجةً لبعض الآفات النفسية والاجتماعية كذلك.

---

(1)- ابن الزيات، م.س.270؛ ابن قنفذ، م.س.9 و30.

(2)- الماجري، م.س.248.

(3)- ابن قنفذ، م.س.48.

(4)-محمد المهدي الفاسي، م.س.173 - 175.

(5)-ابن عسكر، م.س.98.

2-بذور السلوك الصوفي بالمغرب

لا تسعف إلا الشذرات المتفرقة بمعرفة المناهج السلوكية الأولى الواردة من المشرق إلى المغرب، لكن ما تتواتر به المصادر على قلتها أن السلوك الصوفي بالمغرب مأخوذ من المشرق، وأن مسالكه إلى المغرب متعددة، والأمران معا منطقيان وطبيعيان بحكم أن مصدر الدعوة الإسلامية هو الشرق، وأن صلة المغلب بالمشرق بقيت مستمرة على جميع المستويات أخذا وعطاء كما تقدم القول؛ وما يستفاد ممن أرّخ للمدارس الصوفية أنها بدأت تتأسس بالمغرب في القرن الخامس الهجري. وقد لا يكون الولي الصالح محمد بن سعدون القيرواني دفين اغمات (ت.485 هـ) ناقلا لغير الكتب الصوفية من المشرق؛ أو الورع الزاهد عبد العزيز التونسي (ت.486هـ) مُدرّسا للفقه أو ناصحا بقراءة بعض كتب المحاسبي، وحسب؛ ولكن أبا جبل يعلى من أهل فاس (ت.503هـ) تتلمذ بمصر لأبي الفضل عبد الله الجوهري، وكان أبو جبل هذا إذا انتهى من عمله بالجزارة أقام في المسجد متنفلا إلى أن يصلي العصر ثم يجلس إلى "حلقة الذكر" والفقه إلى أن يصلي المغرب»؛ كما أن عبد الجليل بن ويحلان (ت.541 هـ) أخذ الطريق الصوفي عن الجوهري أيضا بالسند المتصل إلى الجنيد أو السقطي ثم إلى أبي ذر الغفاري[1].

ومن المعلوم أن صالح بن حرزهم وابن أخيه علياً (ت.559 هـ) كانا من أسباب انتقال المدرسة الغزالية إلى المغرب؛ كما أن أبا شعيب السارية (ت.561هـ) أدخل الطريقة القادرية إلى هذا البلد، وقد تتلمذ له أبو مدين الغوث بعد أن لقي مولاي عبد القادر الجيلالي، وأخذ الغزالية كذلك عن سيدي علي بن حرزهم[2]. وأبو مدين هو أحد شيخي العارف الكبير مولاي عبد السلام بن مشيش (ت.625هـ) الذي عنه تفرعت الشاذلية لتعود إلى موطنها الأول بموازاة مع القادرية؛ غير أننا نعثر في ترجمة الشيخ علي بن حرزهم على ذكر لرابطة في مكان خال بها فئة تذكر الله وتصلي وتبكي وتُرشد من مَرّ بها إلى العبادة، وتظهر على أفرادها كرامات، فيدل ذلك على وجود نشاط صوفي جماعي في ذلك العهد[3]. وعندما نستقرئ تراجم الصوفية الأوائل بالمغرب فإننا نجد

---

(1)-ابن الزيات، م.س. 83 - 84 و92 –93 و101 –102 و164 وها (225).

(2)- محمد بن عيشون الشراط، **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، تحق.زهراء النظام، كلية الآداب، الرباط، 1997 ،82؛ علال الفاسي ،م.س.74؛ ويذكر أن أحمد القادري صاحب **نسمات الآس** أخذ الطريقة القادرية على علماء مصر، بنعبد الله، م.س. 1/ 137.

(3)-ابن الزيات،م.س.172.

الكثير منهم اتصل بعلماء المشرق وفضلائه[1]، كما أننا حينما نستعرض سند المشايخ الأولين للطرق الصوفية بالمغرب نجده يرتقي إلى أصول شرقية وإن كان انبثاق بعضها من المغرب كالشاذلية والرفاعية وغيرهما[2]، ومن أشهر الطرق الصوفية الوافدة من الشرق القادرية والرفاعية والشاذلية والسهروردية والخلوتية[3]. وقد بلغت منزلة النماذج الصوفية المشرقية عند المغاربة أن أخذوا يستعيرون أسماءهم لوصف مشايخ المغرب، فقيل في الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي (ت.963هـ) إنه «جنيدي هذا الزمان» كما قيل فيه أيضا: «هو غزالي هذا الزمان» [4]؛ ونقل عن سيدي عبد الرحمن المجذوب أنه كان يقول عن سيدي يوسف الفاسي إنه غزالي عصره±. ولم يقف الأمر عند هذا التشبيه بل تجاوزه أحيانا إلى تقليد نمط الرباطات المشرقية في البناء كما هو الشأن في تصميم رباط أبي محمد صالح بآسفي.

وإذا كان أبو سالم العياشي (ت.1090هـ) قد نظم قصيدة طويلة في شيوخه الصوفية من المشارقة والمغاربة وكان الحسن اليوسي قد مدح شيخه محمد بن ناصر بقصيدة مشهورة عارض بها دالية البوصيري في أبي الحسن الشاذلي والمرسي، فإن ذلك لا يعني أن المغاربة قد نحوا منحى المشارقة في مدح الأشياخ كما رأى الأستاذ بنبعد الله، فالأمر هنا محبة لا تقليد[5]. وقد استمر تواصل رجال التصوف وطرقهم في السلوك بين المغرب والمشرق عبر العصور وتجدد في العصر العلوي، خصوصا إبان حكم سيدي محمد بن عبد الله ومن بعده: ففي رحلة أبي سالم العياشي مثلا ومن ترجم لهم نماذج لاستمرار ذلك التواصل؛ وكذا في الرحلة العلمية لعبد المجيد الزبادي (ت.1163 هـ)؛ وتجوال محمد بن عبد السلام بناني (ت.1163هـ) قبل أن يقبل بكليته على التصوف؛ كما أن

---

(1)- منهم أبو الصبر أيوب الفهري (ت.609هـ) وأبو زكرياء يحي الزواوي (ت.611هـ) وأبو محمد الماجري دفين مصر. ابن الزيات، م.س.415 - 416 و428؛ ابن قنفذ، م.س.35 - 36.

(2)- أحمد الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحق. على الجاوي، كلية الآداب، أكادير، 1996، 30 و80 – 111 و285 – 413؛ ابن عيشون، م.س.79 - 85.

(3)- ممن أخذ الطريقة الخلوتية من المغاربة عن شيوخها بمصر محمد بن يونس السريفي وعبد الوهاب التازي، وأما من نشرها بالمغرب فهو أحمد بن عمر الصقلي. سليمان الحوات الروضة المقصودة ، تحق. عبد العزيز تيلاني، مؤسسة ابن سودة ، فاس، 1994 ، 2/ 565 ؛ بنعبد الله، م.س. 1/ 141.

(4)- ابن عسكر، م.س.8.

(5)-بنعبد الله، م.س. 1/ 142؛ د.محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، 1977 ،92 .

في ترجمة التاودي بن سودة (ت.1209هـ) ما يؤكد الأخذ والعطاء اللذين لم ينقطعا بين شرق العالم الإسلامي وغربه[1].

ويستمر الحال في القرن الثالث عشر الهجري إذ نجد من نماذج الصوفية الذي تفاعلوا مع أشباههم المشارقة آنئذ عبد القادربن أبي جيدة الفاسي (ت.1213هـ) الذي حج مرتين ولقي جماعة من العلماء والصوفية أخذ عنهم وأخذوا عنه، وقد أخذ الطريقة النقشبندية من مصرعن أحد المغاربة[2].

3-الحالة الصوفية بتطوان

يذكر بعض المؤرخين أن ظهور الطرق الصوفية بتطوان كان منذ القرن الحادي عشر الهجري، فكان بالنسبة لأهل هذه المدينة حدثا دينيا واجتماعيا جديدا وطريفا ما لبث أن استقطب جميع الناس الذين دخلوا في التصوف أفواجا.

وعلى الرغم من قول المؤرخ محمد داود أن التصوف انتشر فيما بين العوام خصوصا لكونهم الأغلبية الساحقة في الأمة[3]، إلا أنه هو نفسه يترجم لعدد من العلماء الكبار الذين كانوا أتباعا لتلك الطرق منذ ظهورها في تطوان: فممن ترجم لهم من أنصار الطريقة الفاسية مثلا، أصحاب الشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي، من العلماء العاميلن والعارفين: العلامة أبو العباس أحمد بن يوسف الزياتي والشيخ العارف محمد أنوار والشيخ أبو عبد الله السمعاني والشيخ أبو العباس أحمد البريبري؛ ومن الصوفية الشاذليين يذكر كذلك الشيخ العارف علي بن مسعود الجعيدي؛ ومن أتباع الطريقة الناصرية بتطوان العلامة الشيخ سيدي علي بركة وغيره[4]. كما انتشرت بهذه المدينة الطريقة الوزانية والطريقة الريسونية وكذلك العيساوية والحمدوشية، وكان لكل من هذه الطرق أتباع.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثالث عشر الهجري، وجدنا كثيرا من النماذج الذين عاصروا الإمام ابن عجيبة أو درس عليهم، قد جمعوا بين العلم والصلاح والولاية، من أمثال

---

(1)- الأخضر، م.س. 90 و246 – 247 و253 و322 - 327.

(2)- وهو مولاي ادريس الدباغ الذي أخذ أخوه الطريق أولا عن أبي جيدة قبل أن يتتلمذ لمولاي العربي الدرقاوي. علال الفاسي ،م.س. 55 - 57.

(3)-محمد داود، م.س. 1 /305 - 306.

(4)-م.ن. 363-315.

سيدي عبد الله الحاج الذي عرّفه محمد داود بأنه «الشيخ الجليل الولي الصالح صاحب الكرامات»؛ومنهم الفقيه القاضي عبد السلام بن قريش الذي قال عنه الرهوني إنه كان فقيها متواضعا خاشعا حسن الأخلاق ذاكرا لله تعالى»؛ ومنهم الفقيه أحمد الرشا الذي ترجم له السكيرج ووصفه بالعالم العلامة وأنه «كان يضرب به المثل في العلم والزهد»...، ولم يكتف الرهوني بما وصفه به ابن عجيبة بل زاد قائلا إنه كان من أهل الخير والصلاح والصلابة في الدين»؛ ومنهم سيدي بوسلهام وهو «معدود من صلحاء تطوان، وله ضريح مشهور»؛ ومنهم الفقيه الخيّر السيد محمد بن علي الورزازي الذي وصفه تلامذته بكونه «العلامة القدوة الزاهد الورع المدرس المشارك »، كما ترجم له تلميذه ابن عجيبة كذلك؛ ومنهم سيدي محمد بن كيران، وقد ترجم له السكيرج والرهوني الذي وصفه بالولي الصالح؛ وممن عاصرهم ابن عجيبة كذلك «الشيخ العارف بالله تعالى سيدي علي بن محمدلا بن علي بن ريسون» [1].

أما ظروف الصلاح والولاية التي اكتنفت حياة ابن عجيبة منذ نشأته وحتى قبلها فوافرة؛ فبالإضافة إلى شرف نسبه النبوي الذي لم يأل جهداً في إثباته بالشهادات والشواهد المتعددة، وإن عقّب على ذلك بقوله : «وبعد هذا فحسْب المرء دينه وشرفه تقواه»[2]،. فقد كان أبوه «يأتي بحزمة [من الحطب] يبيت يقرأ عليها القرآن»، وكانت جدته لأمه التي كتب عنها «وهي في قيد الحياة متعبدة ناسكة شديدة الخوف من الله تعالى» تعمر جل أوقاتها بذكر الله. فكانت تحافظ على قراءة الوظيفة الزروقية بكرة وعشية، وعلى قراءة الصلاة المشيشية وأوراد أخر. وإلى جانب ذلك كانت حريصة على فعل الخير متخلقة بالجود والكرم والحلم والشفقة والرحمة على جميع الخلق تؤثر على نفسها وتعطي»[3].

وأما من صحبهم ابن عجيبة أو تلقى منهم فقد عُرفوا جميعا بالصلاح والاستقامة بدءا بجده المهدي الذي وصفه ابن عجيبة ب «عمدة» أشياخه في قراءة القرآن «وكان رجلا صالحا صموتا خلويا مغفلا عن أمور الدنيا لا تجده إلا وحده تاليا أو مصليا أو مشتغلا بما يعنيه»؛ وقد وُصف بالصلاح كذلك من قرأ عليهم، كالفقيه عبد الرحمن

(1)- محمد داود، م.س. 6/ 185 - 261.

(2)-م.ن.17 - 19؛ وذلك الحرص على إثبات الشرف هو شعور بالمسؤولية الأخلاقية التي تلزمه باتباع سنة جده، أكثر من كونه عاملا عنصريا كما علق على ذلك الأستاذ الصغير بحق .م.س. 124.

(3)- الصغير، م.س.24.

الكتاني والفقيه محمد أشمل والفقيه العلامة محمد غيلان و «الورع الزاهد سيدي أحمد الزعري»[1]. وعلى العموم فقد كان أكثرُ المشتغلين بالعلم في هذه الحقبة ذوي نزعة صوفية، إن لم تكن علمية أو سلوكية عند بعضهم، فقد كانت عملية ممزوجة بالاستقامة الشرعية مع التسليم لأهل التصوف الصادقين. وإذا كنا نستغرب من أنّ تداول الخطاب الصوفي و «الكلام في الحقائق على اصطلاح الصوفية لم يكن معروفا ومنتشرا» بتطوان قبل ابن عجيبة [2]، فإننا لا نستغرب أن يقلّ «صلحاء الباطن» زمن ابن عجيبة، وفي مدينة فاس نفسها، وقد صدرهذا الاستغراب من الشيخ مولاي العربي الدرقاوي عندما سمع أن ابن عجيبة يذكرلقاءه جماعة من أولئك الصالحين، فاستدل الشيخ مولاي العربي على إنكارذلك بأنه كان في فاس، ولم يجد من أولئك إلا أستاذه سيدي علي الجمل، أما في لحظة رده على ما سمع، فليس «هناك إلا المدعون، أوبعض الإخوان» من أصحاب أستاذه[3]. وقد لاحظ ابن عجيبة بعد ذلك أن كثيرا من أهل فاس يخوضون في علم الحقيقة من غيرعمل ولا ذوق[4].

---

(1)-ابن عجيبة، **الفهرسة**،27 و31 - 32.

(2)- محمد داود، م.س. 3/ 211.

(3)-العربي الدرقاوي، **مجموعة رسائل**، تحق. بسام محمد بارود،المجمع الثقافي، أبوظبي،1999، 170 - 171.

(4)- ابن عجيبة، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، مصر،د.ت.20.

ابن عجيبة والتجربة الصوفية

1- مرحلة التصوف التقليدي (التحصيلي)

يقص علينا ابن عجيبة ما كانت تحدّثه به أمّه من أنها كانت طول مدة حملها تدعو الله بعد كل صلاة أن يرزقها ذرية صالحة؛ وأنه في صباه المبكر كان يبكي كلما حان وقت الفريضة ويصيح على أمه أن تقوم للصلاة، أما هو فمنذ عقل لم يترك الصلاة في وقتها، بل إنه كان في صغره يذهب إلى ضريح أحد أجداده ليلا ويبقى فيه إلى صلاة الصبح، وهو حينئذ لا يحسن القراءة. ولقد كان يميل إلى الوحدة والخلوة ولا يلعب مع الصبيان، كما يقول عن نفسه إنه رعى الغنم في صغره وهو يشتغل بالقراءة، متمثلا بالحديث النبوي «ما من نبي إلا وقد رعى الغنم» ومستنبطا الحكمة من ذلك وهي «تعليم السياسة واكتساب الرحمة والشفقة اللتين هما من شروط صحة الرئاسة»، كما أنه يتفاءل بذلك ويعتبره «عنوان الاقتداء وبشارة الاهتداء»؛ ومن ثم كانت نشأة ابن عجيبة نشأة طهر وعفاف وحفظ مما يصيب الشباب من طيش يعتبره «من شعبة الجنون» ، فقد عصمه الله من المعاصي فأمضى كل شبابه في عبادة الله[1].

وعلى الرغم من شدة شغف ابن عجيبة بالعلم وغيبته عن نفسه في تلقيه، فإن ذلك لم يقلل من حرصه على التعبد، فمنذ أن ذهب إلى مدينة القصر الكبير كان يقوم في الثلث الأخير للتهجد حتى الفجر، فكانت أوقاته «كلها معمورة بين مطالعة ومدارسة وعبادة»؛ واستمر على هذه الحال بعد أن انتقل إلى تطوان حيث كان أخذه للعلم ممزوجا بالعبادة كذلك، فكان «يقسم الليل ثلاثا: ثلث للنوم وثلث للتهجد وثلث للمطالعة»، وقد ساعده على ذلك ميله للانفراد، فكان يسكن وحده «للتفرغ للعلم والعبادة»[2].

وكاد الشغف بالتعبد أن يوقف ابن عجيبة في المراحل الأخيرة من طلب العلم، ذلك أنه وقف على حكم ابن عطاء الله وطالع شرح ابن عباد عليها، فكان ذلك سببا في بغضه

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة، 26 - 28.

(2)-م.ن.30 - 32.

الدنيا وأهلها وعزمه على التهيء للعلم الباطن بعد استقامته على ظاهر الشريعة. فانتقل «إلى العبادة والتبتل لذكر الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم»؛ وازداد اعتزاله الخلق وفراره منهم للتعبد في الأضرحة والمزارات والاستغراق في الصلاة والذكر ليلا ونهارا[1]. وقد حاول أهله أن يثنوه عن مسلكه بتنبيهه إلى أفضلية العالم على الولي، فما كان من ابن عجيبة إلا أن أصر على اختياره محتجاً بأنه نال ما يحتاجه من العلم ولا يريد أن يتخذه وسيلة لمنصب دنيوي كالقضاء أو الإفتاء. وبلغ الأمر بابن عجيبة أن عزم على بيع كتبه والصعود إلى جبل مولاي عبد السلام بن مشيش للانقطاع للعبادة. إلا أنه رأى في منامه أحد الأولياء الذين كان يتعبد في أضرحتهم، وهو سيدي طلحة، يشير عليه بقراءة العلم بعد أن استشاره في ذلك. فرجع ابن عجيبة لطلب العلم أدباً مع ذلك الشيخ. ولكن قلبه بقي متعلقا بالله مشتغلا بذكره؛ وقد انكب خلال تلك الفترة على قراءة القرآن حتى لم يكن يصبر عنه. فكان يقرأ في الصلاة قائما وإذا ضعف صلى جالسا، وربما ختمه في الشهر أربع عشرة ختمة، وكان يقرأه في اللوح كذلك برواية المكي والبصري بعد أن يطالع التفسير؛ كما أنه أدمن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في **دلائل الخيرات** حتى حفظه عن ظهر قلب، ثم استعمل السبحة في الإكثار من التصلية إذ وجدها مساعدة على «الحضور»؛ ويذكر أنه حينما كان يستغرق في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تشرق عليه أنوار وتظهر له زخارف وقصور وخوارق، فكان يعرض عنها؛ وأنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم مرارا في النوم[2].

وبعد رجوع ابن عجيبة من فاس إلى تطوان واشتغاله بتدريس العلم، كان يشتغل أيضا بـ«ذكر الله فردا وجماعة»[3]، وذلك قبل ملاقاة الشيخ المربي؛ ويعني هذا أنه اشتغل بما يدعوه القوم " التصوف التبرّكي" (أو التقليدي)، أي ممارسة الأذكار الفردية المختارة من الآيات القرآنية والأدعية النبوية والأحزاب المأثورة عن الشيوخ السابقين، وذلك باختيار الذاكر ما يذكر، أو باتباع أوراد طريقة معينة وحضور حلقات الذكر مع مريديها الذين تناقلوا أوراد شيخهم الراحل ووظائفه يتعبدون بها تبرّكا لا ترقيا. وقد كان ابن

(1)- م.ن.40 و43.

(2)-م.ن. 43 - 44 وذلك ما أكده المعسكري عن ابن عجيبة من أنه «كان قبل ملاقاته بشيخنا [الدرقاوي] رضي الله عنه من أهل السند الكبير والعمل الصالح الغزير والكرامات العديدة ورؤية المصطفى صلى الله عليه وسلم.» المعسكري ،م.س.126.

(3)-م.ن.31.

عجيبة فضلا عن ذلك يبحث عن شيخ الترقية. إذ كان يزور الصالحين والأولياء سواء في فاس أو تطوان: وفيما كتبه أثناء تدريسه. تلخيصا أو شرحا أو تأليفا دليل على انشغاله بمواضيع التصوف. مع اعتقاده بضرورة الشيخ المربي ودوره في التخليق والتحقيق؛ ولا شك أن ما تلقاه من دروس في التصوف على يد شيخه محمد الجنوي وما طالعه من كتب القوم، كان له أثر في توجيه ذلك التوجيه الذي وجد عنده استعدادا ذاتيا هيأته الوراثة ونمّته ظروف المحيط وفق المشيئة الإلهية[1].

2- مرحلة التصوف التجديدي (التأصيلي)

لقد تأكد لابن عجيبة في مرحلته التحصيلية (التصوف التقليدي) أن الاشتغال بعلم الباطن ينبغي أن يكون بصحبة أهله «وإلا فمطالعة الكتب بلا شيخ لا توصل إليه، إنما ينال محبة القوم فقط، وفيها مقنع لمن ضعفت همته»[2]: وهو أمر يجمع عليه كل من أقر بمشروعية التصوف، وإن وقع الخلاف في إمكان سلوكه اكتفاء بالكتب عند تعذر الشيخ. كما تقدم التفصيل في ذلك. ونجد أن ابن عجيبة، قبل ذكر سنده الروحي في فهرسته، يعرض أقوال عدة مشايخ في الإلحاح على ضرورة الشيخ، فيقدم لها بقوله : «اعلم أرشدك الله إلى طريق التحقيق، وسلك بنا وبك مسلك التوفيق، أن سلوك طريق التصوف وخصوصا لمريد الكشف والتحقيق، لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد جامعا بين حقيقة وشريعة؛ لأن الطريق عويص، وأدنى زوال يقع عن المحبة يؤدي إلى غاية البعد عن المقصود»؛ثم يختم تلك الأقوال بقول شيخه البوزيدي «من لم يصحب الفحول يبقى في الوهم موحول» [3]. أما تلك الأقوال فتدور حول ثلاثة محاور:

أ- **صعوبة الطريق**، وتتجلى فيما يلي:

- قلة سالكيه.
- كثرة قُطّاعه.

---

(1)- يقول عنه المعسكري إنه «كان له اعتناء بمطالعة كتب القوم واستشراف على أحوالهم وشرح لكلامهم من وراء حجاب، ومحبة واشتياق لأذواقهم »المعسكري،م.س.126.

(2)-ابن عجيبة، **البحر المديد**. تحق.أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، 2001 ،6/ 506.

(3)- ابن عجيبة، **الفهرسة**، 60 - 62.

- توهيم سالكه بالصواب وهو مُولّ عنه.
- من خرج عنه قيد أنملة انقطع.

ب- **أسباب الصعوبة، وتكمن فيما يلي:**

- النفس متصرفة في البدن وهي كثيفة الحجاب.
- النفس عظيمة الإشراك.
- تحكّم العادة.
- شيطان الطريق فقيه بمقاماته ونوازله.

ج- **حال من ليس له شيخ،**

وهي كما يلي:

- إمامة الشيطان.
- لا يجيء منه شيء ولو كشف له الغيب.
- لا يبلغ مبلغ الرجال ولو جمع العلوم كلها.
- لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات.
- لا يُفرح به ولو كان وافر العقل منقاد النفس.
- لا يُؤهل للمشيخة ولو سبقت له العناية وجذبته الحضرة.
- لقيط لا أب له في هذا الشأن.
- يغلب عليه الحال والوقوف مع الواردات ولو كان له نور.

أما وظائف الشيخ عند ابن عجيبة فإنها كثيرة منها:

- تخليص المريد من رق نفسه.
- تطهير قلبه وسره، وإفناؤه في ذات الله.
- إدراك مراتب الكمال والإحسان.
- تمكينه من الحضرة القدسية.

- بلوغ الفناء والبقاء في مراتب الرجال[1].

ويلخص ابن عجيبة وظائف الشيخ المربي في أنه يُحبّب الله إلى عباده ويحبب عباد الله إلى الله، استنادا إلى الحديث النبوي[2].

وشروط الشيخ – كما عند الشيخ زروق- أربعة : علم صحيح، وذوق صريح، وهمة عالية، وحالة مرضية؛ وقد يكفي الضروري من العلم الظاهر، لكن لا بد من التغلغل في علم الباطن «إذ به يسير المريدون. والمراد بالذوق أن يكون أخذه بالوراثة والتربية لا بالنقل من الكتب»[3]. وهو يعني بالوراثة الوراثة الروحية لا الدموية، حسب اصطلاح القوم.

أما الاستفادة من أستاذ التربية فلها آداب ظاهرة وباطنة، وهذه الأخيرة هي المعوّل عليها في الترقية، وتتلخص فيما يلي:

- المحبة والهيبة للشيخ.
- ترك الاعتراض الباطني عليه.
- اعتقاد كماله، دون عصمته.
- عدم التشوف إلى غيره[4].

لقد استطاع ابن عجيبة أن يحصّل درجة عالية من الاجتهاد التعبدي والاستقامة الخلقية أهّلته لأن يتبوأ مقامات كثيرة في «التصوف الظاهر» كما نعته شيخه البوزيدي بعد ذلك[5]، فضلا عما كان عليه من اعتناء بكتب الصوفية واستشراف على أحوالهم واشتياق لأذواقهم وشرح لكلامهم ولو من وراء حجاب، كما وصفه المعسكري[6]. كل ذلك كان تهييئاً، ولا شك، لدخول ابن عجيبة في المرحلة الحاسمة من حياته، وذلك بلقائه

---

(1)- م.ن. 113 - 115 و122 –126 .

(2)- ونصه : «والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم، إن أحب عباد الله إلى الله الذين يحببون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون في الأرض بالنصيحة »م.ن.63.

(3)- م.ن.64.

(4)- م.ن.65 - 66.

(5)- ابن عجيبة، الفهرسة، 46.

(6)- المعسكري ،م.س.126.

الشيخ المربي. وهو يذكر في سيرته الذاتية عدة مبشرات بهذه المرحلة منها ما بشرت به أمَّه سيدةٌ من آل ابن عجيبة كانت «من أهل الكشف العظيم» من أن القبائل ستهتدي به، ومن ذلك أن ابن عمّ له رأى قبة خضراء في المنام فقيل له إنها لعالم من أولاد ابن عجيبة، وكان المعني إذاك طفلا صغيرا[1].

ومما يرويه المعسكري عن ابن عجيبة أن قلبه تعلق بالوقوف بعرفة، فسمع ليلتها هاتفا يقول له: هل تريد الوقوف بعرفة أو المعرفة بنا؟ فاختار المعرفة بالله[2]. ومع كل ذلك فإن صاحب **كنز الأسرار** حينما يسرد قصة التحاق ابن عجيبة بطريق التصوف يذكر أن ذلك كان بسبب ترك أخيه الهاشمي مسجدَه، وسياحتَه مع القوم، وأن أحمد ابن عجيبة حينما علم بذلك جاءهم في جماعة من الطلبة لينهاهم عما فعلوه بأخيه من الجذب وليُرجعه إلى مصدر عيشه، فوجدهم متحلقين يذكرون فأدخله الشيخ البوزيدي إلى الحلقة «فانجذب من حينه وأشرق نوره»[3]؛ إلا أن ابن عجيبة لم يفصل ذلك في **فهرسته**، وإنما ذكر أنه عرج على بني زروال لملاقاة الشيخ مولاي العربي ومحمد البوزيدي، عندما كان راجعا من فاس التي ذهب إليها المرة الثالثة لزيارة أشياخ العلم[4].

ويذكر ابن عجيبة أن كلا من الشيخين استقبله بالفرح والترحاب، فدعا له البوزيدي بأن يكون كالجنيد عندما لقيه أولا، ثم ذهبا إلى مولاي العربي فدعا له بأن يجمع الله فيه بين الجنيد والجيلاني، وقد وجد ابن عجيبة لدعاء الشيخين «بركة عظيمة» كما قال إنهما «نظرا إلي نظرة تغني»[5]؛ وهي النظرة التربوية الخاصة التي يضمنها الشيخ حُنوّه على المريد ورحمته به، وقد يعبّر عنها بالتوجه بالرعاية والمدد والهمة، وقد نقل ابن عجيبة قول بعض العارفين: «إن لله رجالا إذا نظروا أغنوا» وقول أبي العباس المرسي: «والله ما بيني وبين الرجل إلا أن أنظر إليه وقد أغنيته »[6]؛ وقد روى ابن عجيبة

---

(1)-ابن عجيبة، **الفهرسة**.68.

(2)- المعسكري،م.س.126.

(3)-المعسكري،م.س.126 - 127.

(4)-ابن عجيبة، **الفهرسة**،45.

(5)-م.ن.45.

(6)-ابن عجيبة، **سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر**،مخط.خاص ،80 : ابن عجيبة، **شرح خمرية ابن الفارض**،101.

مثل ذلك عن الشيخ البوزيدي [1]، وعلى هذا فلم يكن الغنى الذي ذكره ابن عجيبة إلا غنى المدد الروحي الذي شعر به عند لقائه الشيخين. وقد وصف أثر تلك النظرة عليه بقوله: « فانصرفت إلى تطوان وأنا أحس من نفسي قوة عظيمة وحمرة قوية حتى أحس بها الناس، فكانوا يقولون : جاء فلان في هذه المرة في حالة أخرى غير ما كنا نعرف»[2]. وقد استمر هذا اللقاء ثلاثة أيام حفلت بالمذاكرة العلمية والعرفانية في أسرار التوحيد بين الرجال الثلاثة. زود مولاي العربي بعدها ابن عجيبة بالمباحث الأصلية للتجيبي وشرح الشريشية للفاسي؛ وعند التوديع قال ابن عجيبة للشيخ الدرقاوي: «أنا من أصحابك»، فرد عليه: «مرحبا بك.» ولما كان ابن عجيبة قد علم أن شيخ مولاي العربي، وهو سيدي علي الجمل، «لم يكن له ورد إلا الصحبة» فإنه لم يطلب من الشيخ وردا[3]. نعم، إن الشيخ البوزيدي بعد ذلك أخذ يكاتب ابن عجيبة ويحضه على الصحبة لتحقيق الوصول والتحقق بـ «مفاتح العلوم ومخازن الفهوم»، ولم يتيسر لابن عجيبة ذلك إلى أن زاره البوزيدي ولقّنه ورد الطريق فسلّم قياد نفسه للشيخ الذي أخذ يعدد للحاضرين أوصاف ابن عجيبة الخُلقية «حتى عد نحو اثني عشر مقاما»[4] فقال له: «يا سيدي هذا هو التصوف» فقال البوزيدي: «هذا تصوف الظاهر وبقي تصوف الباطن ستعرفه إن شاء الله». وهذا ما ينبئ بجلاء عن أن هناك فرقا – ولو في الدرجة- بين التصوف التعبدي الذي يعتمد فيه المتعبد على العمل بما يعلم، وعلى حسب فقهه فيما يعلم واجتهاده في تطبيقه؛ وبين التصوف التربوي الذي يعتمد فيه السالك على توجهات شيخه التي تعينه على مجاوزة فهمه الخاص إلى المقاصد من النصوص والأفعال، وذلك عندما يتطهر القلب ويتنور فيصلح لاستقبال معاني تلك المقاصد الشرعية، وهذا شيء مما يدعوه القوم "الفتح" أو "الفتوحات"؛ وقد لخص ابن عجيبة ذلك في تعقيبه على التزامه بصحبة الشيخ بأنه أخذ يزوره ويتردد إليه حتى فتح الله عليه «بالفتح الكبير» [5].

---

(1)- فقد سجل قوله: «ولقد سمعت شيخنا البوزيدي رضي الله عنه يقول: إذا كان الشيخ أبو العباس يغني بالنظرة، فلقد بقي في زماننا هذا من يغني بالنظرة كالشيخ [الدرقاوي] أو أكثر» ابن عجيبة، **شرح خمرية ابن الفارض**، مخط.(1148 ك) م.و.الرباط، 101 .

(2)- ابن عجيبة، **الفهرسة**، 45.

(3)- م.ن.45.

(4)- منها «الزهد والورع والتوكل والصبر والحلم والرضى ... والرحمة والسخاء ...» م.ن.46.

(5)-م.ن.46.

إلا أن سير ابن عجيبة في طريق التصوف لم يكن بمجرد الزيارة والتردد، ولكنه إلى جانب ذلك قام على "الخدمة"، وهي منهج عملي عام عند الصوفية، يبرهن به المريد عن الصدق في إرادته، وهذا ما يعلنه ابن عجيبة بقوله : «اعلم أن خدمة المشايخ وصحبتهم هي سبب الظفر بالسر الأكبر، وما نال أحد مرتبة من مراتب الولاية إلا بالصحبة والخدمة»[1]. والغريب أنه يستثني من هذه القاعدة السابقة مَن سبقت له مجاهدة كبيرة، كأن ابن عجيبة لم تسبق له هذه المجاهدة، وذلك تواضع منه بلا شك وتباعد عن الادعاء، وهما من أخلاق القوم.

1.2- مجاهدات ابن عجيبة

كان ابن عجيبة يعلم، نتيجة تحصيله علوم التصوف (النظري والظاهري)، أن السلوك في طريق القوم لا بد فيه من مجاهدة خاصة تحت إشراف شيخ مربّ حيّ وتوجيهه، وأن تلك المجاهدة مبنية على مبدإ أساس هو مخالفة النفس؛ ولتحقيق هذا المبدإ في طريق التصوف لا بد من «خرق العوائد» التي تكون النفس قد ركنت إليها واطمأنت بها، «وأعظم العوائد التي يجب خرقها على النفس العِزّ والمال»؛ وذلك بإبدال العز ذلاً والغنى فقرا، إذ الذل والفقر «بابان عظيمان للدخول على الله والوصول إلى حضرته»[2]. وهذا هو منهج التربية عند شيخ ابن عجيبة سيدي محمد البوزيدي، المنهج المبني على مبدإ "التخلّي" من أجل "التحلّي"، والمستمد من أصول الطريق الثلاثة عنده وهي: الصدق والخروج عن المال والخروج عن النفس[3]؛ ولمّا كان لابن عجيبة عند التحاقه بالطريق نصيب من المال فقد أخذ شيخُه يأمره بإنفاق ذلك المال ويعيّن له أحيانا وجوه الأنفاق، حتى لا يبقى معه إلا ما يقتات به وعياله يوما أو يومين؛ فطفق ابن عجيبة يُخرج ما عنده حتى تحلّى «بالفاقة وكبر اليقين» [4]. ولما كان هذا المريد «حائزا لرئاسة العلم معظّما عند الخاص والعام» حتى إن الناس كانوا يتزاحمون للتسليم عليه والتبرك به لأنه كان

---

(1)- م.ن.46.

(2)-م.ن.52.وهو يتمثل بحكمة ابن عطاء الله: «كيف تخرق لك العوائد، وأنت لم تخرق من نفسك العوائد».

(3)- من رسالة منه إلى ابن عجيبة يقول : فالصدق أساس والخروج عن النفس سور والخروج عن المال سقف، فالصدق هو امتثال كل ما يشير عليه، والخروج عن النفس هو خروجها عن جميع العوائد.. .» محمد داود،م.س.6/ 250.

(4)- ابن عجيبة، **الفهرسة**، 54.

«ملحوظا عندهم بالصلاح التام متّهَما بالولاية الكبرى في حسبانهم»[1]. فقد عانى من التخلي عن ذلك العز جهادا كبيرا لنفسه؛ والجدير بالملاحظة أن ابن عجيبة كان المبادر إلى بعض الأعمال التي تُظهر استعداده لذلك التخلي عن مسببات العجب وحب الرفعة؛ فقد بادر بلبس جلباب خشن والخروج به إلى المدينة، ثم علّق سبحة غليظة في عنقه مما أثار عَجب الناس وحُزن الأهل واتهامه في عقله وأساهم لفقده؛ ثم استأذن ابن عجيبة الشيخ في لبس المرقعة رغبة في فرار الخلق منه والاستراحة منهم.

أما ما كان يأمره به شيخه من أعمال لإذلال النفس، فقد كان يسارع إلى تنفيذها، وقد يزيد في بعضها على ما كان يأمره به؛ فمن أوامر الشيخ لابن عجيبة أن يخدم الفقراء ويغسل ثيابهم بنفسه، ومنها أن يتسول في الحوانيت والسوق وأبواب المساجد، وقد وجد حرجا نفسيا كبيرا في بداية الأمر لكنه اقتحم هذه العقبة كذلك، وعن التسول يقول : «ما رأيت في الدنيا أصعب منه ولا أجهز لأوداج النفس منه»[2]؛ ومن ذلك أن يكنس السوق ويركب الحمار فيه؛ ومنها أن يحمل الجراب وهو إذاك إمام مسجد.

وقد تطوع ابن عجيبة بأعمال من خرق العوائد، دون أن يأمره الشيخ بها، ومن ذلك- إضافة إلى ما بادر به في بداية المجاهدة- ما زاد في عدد مرات فعله ككنس السوق وركوب الحمار، أو ما زاد في عدده كحمله عدة أجربة في ذات الوقت؛ وهناك ما زاد في نوعه كسقيه الناس بالقربة في الأسواق والطرق وأيام الموسم والزينة دون أن يأمره الشيخ بذلك؛ كما أن ابن عجيبة أضاف من اجتهاده الخاص كيفيات لم تُطلب منه كقصده عند ركوب الحمار «أهل الانتقاد والإنكار أكثر من غيرهم» وإظهار الرغبة في المال عند التسول وسقي الماء بالقربة، ثم التصدق بذلك ودفع مقابل السقي إلى صاحب القربة[3].

إن أسلوب الشيخ البوزيدي في التربية لم يكن يعتمد على تلك الأعمال الظاهرة وحدها، لأنها وإن كان فيها خرق العوائد النفسية التي يكون الجسم بها متلبسا والقلب متعلقا، إلا أنها تحتاج إلى خرق حجب الغفلة الموطّدة لتلك العوائد، وذلك عن طريق الإكثار من ذكر الله؛ ومن ثم نجد أن البوزيدي – شأن كل المشايخ- يحث ابن عجيبة في رسائله إليه على إدمان الذكر، فالعاشق الصادق ينبغي له «أن يشتغل بذكر الله على الدوام ليلا ونهارا،

(1)- م.ن.53.

(2)-م.ن.54.

(3)- م.ن. 55 - 56.

حتى يمتزج الذكر مع لحمه ودمه وعروقه وأعظمه وكليته»؛ وقد جد ابن عجيبة أيما جد في الذكر، إذ يحكي عن نفسه أنه كان في خلوته إذا خطر بباله غير مذكوره ضرب رأسه حتى يكاد يفقد الوعي، وهو في ذلك يتمثل بأبي يزيد البسطامي[1]. والذكر عند البوزيدي – كما عند القوم- ذكر بالجوارح الظاهرة غايته الفناء في الإسم، وذكر بالقلب غايته الفناء في الذات، وعلامات هذا الفناء: «أولها ترك الدنيا بالكلية ظاهرا وباطنا، وثانيهما السكون في الذل اختيارا، وثالثهما احتمال إذاية المخلوقات كلها عن طيب النفس»[2]؛ من هنا كان الذكر مساعدا على تحقيق هذه الأخلاق، لأنه السبيل الأوحد لتجديد الفكر وتنويره بعد إماتة النفس الجاهلة الظلمانية؛ كما «أن ذكر الله بالقلب لا يحصل إلا بعد تطهيره من حب الدنيا والجاه وغير ذلك»؛ ومن وسائل هذا التطهير تلك المجاهدات التي كابدها ابن عجيبة حتى يزيل الكبر وحب الجاه والتعظيم والمكانة وغيرها من نفسه، لأنها هي التي تمنع القلب «من شروق الأنوار وكشف الأسرار»؛ فإذا تخلصت نفس الذاكر من تلك الأمراض الباطنة «ارتحلت إلى عالم الملكوت، ورجعت إليه بما فيه من النعوت، كالعلوم اللدنية، والمعارف الرحمانية»؛ فطريق تنوير الفكر هو الذكر، إذ الأنوار ثمرة الأفكار، والأفكار ثمرة الأذكار[3]؛ أي أن هناك جدلية بين الذكر والمجاهدة وبين الذكر والأخلاق، وبين الذكر والفكر، وهي جدليات نسبية تختلف بحسب أسلوب كل شيخ مُربّ، كما تختلف بحسب استعداد كل مريد وأحواله وظروفه، فلا مقايسة بين المشايخ كما أنه لا تماثل بين مسالك المريدين حتى وإن تماثلت وسائل سلوكهم؛ فما ينفع هذا قد يضر ذاك، كما أن مراحل السلوك عند الفرد الواحد تتطلب وسائل تربوية مختلفة.

ومن ثم نجد أن الشيخ البوزيدي أمر مريده ابن عجيبة بمجاهدات عديدة لخرق عوائد نفسه، مع أنه لم يكن يقصر في المجاهدة من قبل، بل كان مفرطا فيها قبل صحبة الشيخ، كما أنه لم يطلب التجريد؛ ولعل من مقاصد تربية البوزيدي لمريده الذي جاءه محمّلا بركام كبير من العلم والعمل أن يجرده من الاعتداد بذلك الركام عن طريق الأعمال المذلة للنفس التي كانت قد تعاظمت بالعلوم والأعمال التعبدية؛ فمنهج التربية

---

(1)- «قال [ابن عجيبة] وكان الشيخ الجليل سيدي أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه يدخل لخلوته حزمة من القضبان ويشتغل بذكر الله تعالى، فإذا جالت نفسه في المكونات يأخذ قضيبا منها ويضرب رجليه حتى ينكسر، وهكذا» المعسكري،م.س.127.

(1)- محمد داود،م.س.6/ 245.

(3)- يقول ابن عجيبة في إحدى رسائله للمريدين: «... ومن لم يصل إلى الفكرة فذكر اللسان لا يفتر عنه مع الحضور والعزلة ...» ابن عجيبة، الفهرسة، 126؛ محمد داود،م.س.6 / 245 - 246.

الصوفية يقتضي أن يستعمل الشيخ المربي من الوسائل ما يراه مناسبا لأحوال المريد[1]؛ وعملا بهذا المنهج نفسه فإن عدم إلزام الشيخ مولاي العربي الدرقاوي مريدَه محمد الحرّاق بالتجريد وخرق العوائد راجع إلى ما رآه الشيخ مناسبا للمريد الذي قد يكون تجرد من العُجب أو "رؤية النفس" لعلمها وعملها قبل لقاء الشيخ: ومما نستشهد به في هذا السياق ما سمعه المعسكري من مولاي العربي الدرقاوي من أن أستاذه سيدي العربي بن عبد الله قال لهم: «كلُّ ما أمرتْكم نفوسُكم به فخالفوه واتركوه تربحوا، والتفت إلى سيدي علي الجمل رضي الله عنه فقال له: وأنت كلُّ ما أمرتك نفسُك به فافعله ولا تتركه، لأنك إذا خالفتَ نفسَك تخسر ...»[2]. وهذا هو الدور الأساس لشيخ التربية والترقية، وهو دور يقتضي تنويع الأساليب واختيار الوسائل المناسبة لكل مريد.

عندما حصل لابن عجيبة "الفتح" في علم الحقيقة أذن له «الشيخ في الخروج إلى تذكير عباد الله وتلقين الأوراد» [3]؛ ويُعدّ ذلك الإذن بمثابة الإجازة في الدعوة والتربية ينالها المريد حينما يحصل له فتح البصيرة أولا، ويرى شيخُه أنه مؤهل للقيام بذلك ثانيا؛ ولقد ساح ابن عجيبة بعد ذلك مع جماعة من " الفقراء" في مداشر ومدن عديدة ذاكرا ومذكرا وداعيا إلى الله، و «الناس يتوبون إلى الله ويرجعون إليه أفواجا» متخلين عن كثير من بِدعهم؛ وأثناء ذلك كان ابن عجيبة يمارس أيضا تدريس التصوف وشرح نصوصه[4]، محققا بذلك كله مطلب مولاي العربي الدرقاوي في رسالة إلى ابن عجيبة بألا يموت حتى يكون داعياً إلى الله ينتفع به أهل المشرق والمغرب»[5].

غير أن ابن عجيبة لم يكن يلقى في دعوته الاستجابة على الدوام، فقد آذاه سكان بعض المداشر مرارا، بل إنه أُدخل السجن وضايقته السلطة وصحبَه، فكان ثابتا على معتقده، فيتحول السجن عندما دخله إلى زاوية يذكر الله كل من فيه؛ ويبقى قلبه مطمئنا بالإيمان حينما أُرغم على الرجوع عن طريق القوم.

---

(1)- عبد المجيد الصغير، **التصوف كوعي وممارسة**،دار الثقافة، الدار البيضاء، 1999، 124 و 130.

(2)- المعسكري ،م.س.85 - 86.

(3)- ابن عجيبة، الفهرسة،49.

(4)- يقول : « ثم قدمنا إلى مدينة سلا والرباط ... فقرأت معهم خمرية ابن الفارض وتصلية ابن مشيش، وعمرنا عندهم أسواقا كبيرة بذكر الله، فأفدنا واستفدنا » م.ن. 49 و51.

(5)- م.ن.76.

2.2- الكرامات عند ابن عجيبة

يسرد ابن عجيبة عددا غير قليل من الخوارق الحسية التي عاينها أو سمعها أو لابسها أثناء مجاهداته، كمشاهدة بعض المخلوقات الغريبة وسماع أصواتها، وخروج الماء عند احتياجه إليه، وتكثير الطعام، وإجابة الدعاء، واستئناس الوحوش به، ولقاء الخضر، إلى غير ذلك مما يدخل في باب المناقب المأثورة عن الأولياء[1]. لكن الكرامة الحقيقية عند ابن عجيبة هي «زوال الحجاب» وهذا ما يلخص به الكرامات المعنوية التي هي أفضل من الكرامات الحسية وأجل «كالمعرفة بالله والخشية له، ودوام المراقبة والمسارعة لامتثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين، ودوام المتابعة والاستماع من الله والفهم عنه، ودوام الثقة به وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك»[2]. أما الكرامات الحسية فهي دونها بكثير ولا يحتاج إليها إلا من لم يصل إلى اليقين، فإذا وصل إليه استغنى عنها «بالكرامة العظمى وهي الرسوخ والتمكين في معرفة الله »[3].

3.2- الشهادات على خصوصيته

يسوق ابن عجيبة بعض ما شهد به شيخاه وغيرهما في حقه وما دعوا له به وبعض ما بُشّر به في رؤاه أو رؤى غيره؛ ومن ذلك:

- تبشير شيخه البوزيدي بأنه سيكون له شأن عظيم، جامعا بين الشريعة والحقيقة.
- تبشيره إياه بأنه سيكون شيخا مربيا.
- تبشيره إياه بأن أصغر أصحابه سيكون مثل الجنيد.
- شهادة مولاي العربي له بأنه من حزب الله.
- تحقيق رجاء أحد الأشراف بأن ابن عجيبة " قطب" .
- تنبؤ بعض الصالحات بكثرة أتباعه.
- رؤيا بعض أقربائه تشير إلى علو شأنه في العلم.

(1)-م.ن.72 - 75.

(2)- وينقل عن الشاذلي قوله : «إنما هما كرامتان جامعتان محيطتان : كرامة الإيمان بمزيد الإيقان وشهود العيان، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة، ومجانبة الدعاوي والمخادعة ...» م.ن. 71 - 72.

(3)-م.ن.72 .

- رؤيا بعض أصحاب ابن عجيبة أن بعض رجال أغمات الصالحين يزورونه.
- رؤيا إعطائه " التصريف" .
- رؤيا إركاب الناس إياه.
- رؤيا فيها أن مولاي العربي ألبسه التاج.
- رؤيا تشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم معه أينما حل.
- رؤيا يشهد له فيها الشيخ زروق أنه من أهل الجنة.
- استخلاف شيخه إياه، وإعلاء قدره فوق الغزالي.
- رؤيا شهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالتربية النبوية.
- تبشير شيخه بتجديد الدين على يديه [1].

4.2- الإمامة في علمي الظاهر والباطن

لقد استحق ابن عجيبة تلك الشهادات لكونه كان إماما في علم الظاهر وعلم الباطن[2]؛ ولم يكن يقنع فيهما بما وصل إليه، بل كان يطلب المزيد من علم الظاهر وهو يشتغل بتدريسه، كما أنه في علم الباطن كان يربّي المريدين ويتربى في الوقت نفسه على يد شيخه، حتى «كان حجة الطائفة الدرقاوية ... ينبوعا لشموسها وأقمارها ونجومها، فتَق رتُق مقام علم اليقين وعينه وحقه »[3].

وقد عد ابن عجيبة من العلوم التي حصلها قبل اتصاله بطريق التصوف ستة عشر علما، فلما اطلع على «الحقيقة» استغنى عن ذلك كله، لأن علم الباطن يُفتّر علم الظاهر»[4]، ولأنه يرى أن الاشتغال بعلم الظاهر بعد تحقيق الشهود كمن استبدل الفلوس بالذهب، وهو في ذلك يوافق توجيه شيخه الذي يقول : «وينبغي لهذا المريد

---

(1)-م.ن.67 - 76.

(2)- ينقل ابن عجيبة عن ابن العريف قوله : «إذا أراد الله أن يهيء عبدا للإمامة والاقتداء شغله في أيام غفلته بعلم الظاهر من القراءة والعربية والفقه والحديث. ثم ينقله إلى علم الأحوال والمقامات، فعند ذلك يستحق الإمامة والتقدم » م.ن. 75.

(3)- المعسكري، م.س.124.

(4)- ابن عجيبة، البحر المديد،6/ 506.

أن يضع علمه وراءه ولو كان عالما»[1]،إلا أن يكون ذلك الاشتغال «تنزلا للغير» حتى يفيده. وقد علم ابن عجيبة «الناس التوحيد الخاص في المداشر والقبائل والمساجد والجوامع»، وكان تعليمه بما يناسب المتعلم، فمن سبقت له العناية وقدر على التوحيد الخاص ناله وغرس في قبله أشجار المعرفة والمحبة؛ ومن لم يكن كذلك علّمه ما يقدر عليه «من توحيد الدليل حتى يفتح الله سبحانه في توحيد العيان»[2].

وحينما يصنف ابن عجيبة العلوم في فهرسته فإنه يفعل ذلك من منظور العارف الصوفي، فيجعل أصولها أربعة: علم الأذهان وعلم اللسان وعلم الأبدان وعلم الأديان؛ وعن هذه الأصول تنفرع سائر العلوم[3]. وعنده أن العلوم الشرعية الكبار – من علم الأديان- ستة، منها علم التصوف الذي يعتبر أحد العلوم الثلاثة المقصودة بالذات، والعلمان الآخران هما علم الفقه وعلم أصول الدين[4].

والعلوم الشرعية عند ابن عجيبة هي ما جاءت به الملة المحمدية ولم تكن من علوم الأوائل، إلا أنه يعتبر أن كل ما له علاقة بالشرع علم شرعي، كعلوم اللغة وعلم الكلام «مع كونه من علوم الأوائل لأنه مقرر في الكتاب والسنة بما أغنى عن كلام الأوائل»، وهو لا يرفض كل علوم الأوائل؛ وابن عجيبة «لا يلتفت إلى مَن يحرّم علوم الفلسفة والمنطق»، لأن كل ما يعين في الشرع مباح، وذلك أن «جميع الوسائل تعتبر مقاصدها»[5]؛ ومن ثم فإن لعلم التاريخ مثلا فوائد أعظمها الاعتبار والنهوض إلى طلب مقامات السلف الصالح وإدراك أحوالهم، كما أن علم اللغة والشعر يفيد المتصوفَ تصحيحَ لسانه حتى لا يلحن «فلا يُقبل منه عند أهل الظاهر فيقلّ النفع بكلامه»[6].

---

(1)- البوزيدي، الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية، مخط.(مجم.1856 د) م.و.الرباط، 274.

(2)- ابن عجيبة، الفهرسة، 76.

(3)-م.ن. 87.

(4)- «العلوم الشرعية الكبار هذه الستة: علم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الأصول وعلم أصول الدين وعلم التصوف » م.ن. 94 - 95.

(5)«- فمن تعلم علما ليتوصل به إلى واجب أو مندوب أو مباح، وجب تعلمه أو ندب أو أبيح...» م.ن.95.

(6)- م.ن. 98 و 120.

الفصل الثاني

الكتابة المأذونة



الكتابة بعد الصحبة و"الفتح"

تمهيد

اعتنى أتباع الطريقة الدرقاوية عموما بكتابة الواردات والحقائق التي تخطر على قلوبهم، فكان كل منهم يحمل معه قرطاسا ودواة لتقييد ما يجد في قلبه من ذلك، فلم يكن يشغلهم الحسّ عن المعنى «إذ هم أهل فكرة قوية وجدّ واجتهاد»[1]. وإذا كان هذا شأن عامة المريدين، فبالأولى عالِم الطريقة وفقيهها، فقد كان ابن عجيبة – كما يصفه المعسكري- يجمع جسده النحيل بحزام عريض من الدُّوم عند الكتابة، كما في حلقة الذكر[2]، وهذا ما يدل على أخذه أمر الكتابة بالجد نفسه الذي يأخذ به أمر الذكر.

يميز ابن عجيبة بين الكتابة قبل "الفتح" والكتابة بعده، حسب تصريحه بذلك في آخر شرحه للوظيفة الزروقية، حيث رأى أن ذلك الشرح «فيه حشو وتخليط، لضيق الحال وعدم ضبط المقال»، لأنه ألّفه قبل انفتاح البصيرة بالتجربة الروحية[3]؛ وكأنه كان عليه «أن يسكت ولا يتكلم حتى يفتح الله عليه» حسب تربية الشيخ[4]؛ من هنا قيمة الكتابة عند ابن عجيبة، هذه القيمة التي تشير إليها قصة يسردها ضمن ما وقع له من الكرامات الحسية أثناء مجاهداته قبل لقاء الشيخ؛ فبينما كان يذكر الله بعد صبح ليلة القدر بأحد المساجد، جاءه رجل وقال له فيما قال: «ألّفت كتابا فقلت فيه: قال فلان قال فلان، وهل حصّلت شيئا؟ ثم قال: إذا ثَم شيء قل أنت من عندك. ففهمت أنه يعرّض بي، لأني كنت مشغولا في ذلك الوقت، وكنت أنقل كلام الناس كثيرا، فنبهني

---

(1)- المعسكري، م.س.127.

(2)- م.ن.131.

(3)- ابن عجيبة، اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية، مخط.(301م) م.ع.تطوان،273.

(4)-البوزيدي، م.س.274.

إلى استعمال فكرتي حتى نستخرج ما عندي» [1]، إلا أن استعمال الفكرة لن يتأتى لابن عجيبة إلا بعد خوضه غمار التجربة الحية على يد الشيخ المربي الذي يقوله له في إحدى رسائله حاثاً إياه على الإكثار من ذكر الله: «الأفكار ثمرة الأذكار»[2].

وكما أن ابن عجيبة، قبل تجربته الحية، ألّف في التصوف وفي غيره، شارحاً لمتون غيره؛ فهو بعد التجربة الحية ألّف في التصوف وفي غيره كذلك، وأغلب هذا التأليف كان شروحاً أيضا؛ غير أن هذه الشروح تختلف عن شروحه السابقة التي كان فيها مقتبسا ما عند غيره، أما في مراحل السلوك الحي فقد أصبح يعطي ما عنده هو، سواء في الشروح أو غيرها.

وإذا ما كان من سبب رئيس يُرجع إليه ابن عجيبة انقلاب حياته وتغيّر شؤونه كلها، ومنها المعرفة والكتابة، فهي صحبته شيخ التربية الصوفية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه أفكاره وإنتاجه. وحتى "الفتح" الذي جعله ابن عجيبة فاصلا في التأليف بين مرحلتي حياته، التقليدية والتجديدية، فإن سببه يرجع إلى تلك الصحبة.

1-ترتيب مؤلفات ابن عجيبة زمنيا

- **شرح تصلية ابن مشيش**، سنة 1210 هـ
- **شرح أبيات ابن عربي**، سنة 1210 هـ
- **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، سنة 1211هـ.
- **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، سنة 1211هـ
- **تفسير متوسط للفاتحة**، سنة 1213 هـ
- **تفسير مطول للفاتحة**. (بعد المتوسط)
- **شرح هائية الرفاعي**، سنة 1213 هـ
- **شرح خمرية ابن الفارض**، سنة 1213 هـ
- **شرح مقطعات الششترى**، سنة 1214 هـ

(1)-ابن عجيبة، الفهرسة،73 - 74.

(2)-محمد داود،م.س.245/6.

- شرح منظومة الشيخ محمد البوزيدي في السلوك، سنة 1214 هـ
- سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر، سنة 1214 هـ
- نعوت الخمرة الأزلية في حال التجلي وبعده، سنة 1216هـ
- كشف النقاب عن سر لب الألباب، سنة 1216 هـ
- تفسير مختصر للفاتحة، سنة 1219هـ
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، من سنة 1216 هـ إلى سنة 1221 هـ
- شرح تصلية ابن عربي، سنة 1219هـ
- شرح نونية الششترى، سنة 1219 هـ أو 1220 هـ
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، سنة 1220 هـ أو 1221 هـ
- شرح تائية البوزيدي، سنة 1221 هـ
- شرح آخر مطول للتائية (بعد الشرح السابق).
- كتاب في الأدعية والأذكار الممحقة للذنوب والأوزار، سنة 1222 هـ
- الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، سنة 1223هـ
- حاشية على الجامع الصغير للسيوطي، سنة 1224هـ.
- الفهرسة، من سنة 1222هـ إلى سمة 1224 هأ.
- الكشف والبيان في متشابه القرآن (غير تام)، سنة 1224 هـ
- ديوان قصائد وتوشيحات (نظمها في أوقات متفرقة).

2-تصنيف المؤلفات صوفيا

كان من مقتضيات التجربة الصوفية التي خاضها ابن عجيبة بصحبة الشيخ المربي أن تفاعل مع نصوص "التوجه" و"المواجهة" - حسبما قصدناه بهاذين المصطلحين المذكرين سابقاً – فكان من ثمار هذا التفاعل شرح الصلاة المشيشية، وهو نص توجّه، وشرح نص شعري في التوحيد الخاص ينسب إلى الجنيد أو ابن عربي، على خلاف في

ذلك؛ ثم ينتقل بعد هذين النصين إلى التأليف" التوجيهي" بشرح حكم ابن عطاء الله، وشرح مباحث السرقسطي وغيرهما؛ وتتوالى الشروح والمؤلفات في الأصناف الثلاثة، لكن صنف "المواجهة" يأخذ النصيب الأوفر. ويجدر التنبيه إلى أن كل ما كتبه ابن عجيبة بعد الصحبة التربوية، إنما هو بإذن شيخه، ولهذا أهمية كبرى في آداب القوم.

ونصنّف مؤلفات ابن عجيبة باعتبار المفاهيم الثلاثة التي تقدمت كما يلي:

1.2- مؤلفات التوجه

- **شرح الصلاة المشيشية.**
- **شرح صلاة ابن عربي.**
- **كتاب في الأدعية والأذكار.**
- **شرح الكواكب الدرية في مدح خير البرية.**
- **أحزاب من وضع ابن عجيبة.**

2.2-مؤلفات المواجهة

- **شرح أبيات الجنيد (أو ابن عربي).**
- **شرح هائية الرفاعي.**
- **شرح خمرية ابن الفارض.**
- **شرح مقطعات الششترى.**
- **في الخمرة الأزلية.**
- **كشف النقاب عن سر لب الألباب.**
- **شرح نونية الششترى.**
- **شرح تائية البوزيدي في الخمرة.**
- **شرح آخر للتّائية مطول.**
- **قصائد وتوشيحات.**

- البحر المديد (تفسير للقرآن).
- شرح الأجرومية في النحو، بطريق الإشارة.

3.2-مؤلفات التوجيه

- إيقاظ الهمم في شرح الحكم (حكم ابن عطاء الله).
- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية.
- شرح قصيدة البوزيدي في السلوك.
- سلك الدرر في القضاء والقدر.
- شروح الفاتحة الصغير والمتوسط والطويل.
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف.

(غير الكتب العلمية في علوم القرآن والحديث وغيرها).

أوّلاً: أنــموذج التوجّــه

شرح الصلاة المشيشية

تمهيد: الصلاة لغةً واصطلاحاً

من المعاني اللغوية للأصل [ص ل و]: وسط الظهر وهو لفظ «الصلا) »[1]: وقد ردّ بعض اللغويين إلى هذا اللفظ الصلاة المشروعة لما فيها من حَني الظهر، ثم إن ما فيها من قراءة سمي صلاة لما فيها من انحناء تعظيما للرب، ومن ثم سُمّي «كل دعاء صلاة إذا كان الدعاء تعظيما للمدعو بالرغبة إليه، وتعظيما للمدعو له بابتغاء ما يبتغى له من فضل الله تعالى» [2]. ومما يؤكد أن أصل المعنى هو الدعاء قول الخليل إن «صلاة الناس على الميت دعاء»[3]، وليس في الصلاة المشروعة على الميت ركوع ولا سجود. أما الفيروزبادي فيخرج من الاختلاف الذي يسرده في معنى الصلاة ويرجع مادتي [ص ل و] و[ص ل ي] إلى أصل واحد هو الضم والجمع، فجميع تفاريعها راجعة عنده إلى هذا المعنى، وكذلك سائر تقاليبها التي يجتهد في ردها إلى ذلك الأصل الواحد على طريقة ابن جني في اشتقاقه الأكبر، ثم يخلص بذلك إلى أن تسمية الأفعال المشروعة صلاة راجعة إلى ما فيها «من اجتماع الجوارح الظاهرة والخواطر الباطنة وإزاحة المصلي إلى الله عن نفسه جميع المفرّقات والمكدرات» ....،كما يرجع سبب تسمية الدعاء صلاة إلى معنى الجمع «لأن قصد الداعي جمع المقاصد الحسنة الجميلة والمواهب السنية الرفيعة أولا وآخرا باطنا وظاهرا دينا ودنيا»[4] .

وقد فصّل ابن القيم في معنى الصلاة فأرجعها إلى معنيين هما الدعاء والعبادة، وقسم الدعاء إلى نوعين: دعاء عبادة ودعاء مسألة، ثم أرجع النوعين إلى معنى الدعاء باعتباره يعم النوعين مستدلا بآيات من القرآن الكريم تجمع بين المعنيين مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ﴾ (الفرقان، 77)، ليخلُص في الأخير إلى أن لفظ الصلاة

---

(1)- الخليل بن أحمد، العين ،(ص ل و).

(2)- السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع . دار الكتب العلمية، بيروت، 1977 ،12.

(3)- الخليل، م.س. (ص ل و) .

(4)- الفيروزبادي، الصلات والبشر في الصلاة على خير البشر، دار الباز، مكة المكرمة، 1985 ،19 - 21.

الشرعية باق على مسماه في اللغة وهو الدعاء بنوعيه، لأن المصلي في جميع أفعاله وأقواله يكون بين دعاء عبادة ودعاء مسألة، وتكون الصلاة حقيقة لا مجازا ولا منقولة[1].

وقد صاغ ابن عطاء الله معنى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم صياغة صوفية فعدّها من الذكر الذي يتضمن المناجاة، «وهو أبلغ وأشد تأثيرا في قلب المبتدئ من الذكر الذي لا يتضمن المناجاة لأن المناجي يشعر قلبه قرب من يناجيه وذلك مما يؤثّر في قلبه ويلبسه الخشية، فإن قوله اللهم صلّ ذكر ومناجاة لأنه يسأل الصلاة وذلك مناجاة، ولا تكون إلا لحاضر أنت بين يديه» [2].

ويبدو أن اشتراك لفظ الصلاة بين الله تعالى وعباده راجع إلى ما في معناها اللغوي من التبريك والتمجيد فضلا عن الدعاء[3]، غير أن معنى الصلاة يختلف باختلاف المصلي والمصلى عليه، فالصلاة من الله تعالى غير الصلاة المطلوبة من خلقه، إذ الأولى فعل والثانية قول لا يخرج عن معنى الدعاء[4].

مراتب الصلاة

1- صلاة الرب سبحانه

جاء في الخبر أن صلاة الله تعالى: «سبوح قدوس سبقت رحمتي غضبي»[5] أما الصلاة من الله سبحانه على عباده فيختلف معناها باختلاف المصلَّى عليه، فهي على عامة المؤمنين ليست كما هي على خاصتهم[6]، فقد قسموا صلاة الله على عباده إلى نوعين : عامة وخاصة.

---

(1)- ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، المكتبة العصرية، بيروت 2001، 65-66 و71.

(2)- ابن عطاء الله، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، تحق. محمد الطيب الهندي، دار الفرفور، 2000، 72.

(3)- ابن فارس، م.س.(ص ل ي)؛ الراغب، م.س. (صلا).

(4) - أحمد العلاوي، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلاوية، ط.3 مستغانم، 1991، 13.

(5)- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق. المجلس العلمي بمكناس، وزارة الأوقاف ، المغرب، 1989، 13/ 81؛ السخاوي، م.س.10.

(6)- العلاوي ،م.س.14.

1.1- الصلاة العامة

الصلاة العامة من الله هي التي تعم عباده المؤمنين لقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴾(الأحزاب، 43)، وقد قيل إن معنى هذه الصلاة: الرحمة التي وسعت كل شيء، ومنها دعاء النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين كاستجابته للمرأة التي طلبت منه الصلاة عليها وعلى زوجها بقوله صلى الله عليه وسلم : «صلى الله عليك وعلى زوجك » وكقوله : «اللهم صل على آل أبي أوفى» [1]. وقد أضاف ابن عطية إلى معنى الرحمة في تفسير صلاة الله على العبد بركته تعالى لديه ونشر الثناء الجميل كذلك[2]. غير أن ابن القيم ينفي أن تكون لفظة الصلاة في اللغة بمعنى الرحمة أصلا، إذا المعروف عند العرب من معناها هو الدعاء والتبرك والثناء، فلا يصح تفسير الصلاة بالرحمة، وأكثر مواضع استعمال" الرحمة" في حق الله وفي حق العباد لا يحسن أن تستعمل فيها " الصلاة". ذلك «أن الصلاة لا بد فيها من كلام، فهي ثناء من المصلي على من يصلي عليه وتنويه به وإشارة لمحاسنه » وهو المعنى نفسه الذي رواه الجهضمي بسنده عن أبي العالية في تفسير قوله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ (الأحزاب، 56) إذ قال: «صلاة الله عز وجل عليه: ثناؤه عليه، وصلاة الملائكة عليه:الدعاء» [3].

وقد فرّق بعض العلماء بين الصلاة والرحمة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من حيث البلاغة في الحنو، فمن المنقول عن الإمام السهيلي أن قولك " صلى الله على محمد" هو أرق وأبلغ في الحنو والعطف من قولك: «رحم الله محمدا » [4].

2.1- الصلاة الخاصة

ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب، 56) أنه سبحانه وملائكته يبرّكون على النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل في

---

(1)- إسماعيل الجهضمي، **فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم**، تحق. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط.3، 1977، 69 - 70 : القشيري ، **لطائف الإشارات**، تحق.د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة، 1970، 5/ 165 : السخاوي م.س.11.

(2)- ابن عطية،م.س.13 /81.

(3)- وقد حسن المحقق سنده بخلاف الحديثين اللذين فسرت الصلاة في أولهما بالرحمة وفي ثانهما بالمغفرة، فقد ضعف سنديهما. الجهضمي،م.س.80 - 81: ابن القيم، **جلاء الأفهام**،66 - 72.

(4)- محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات** ،22.

هذه الصلاة معاني أخرى كالترحم والمغفرة والتشريف وزيادة التكريم وغير ذلك، وعند ابن القيم أن هذه المعاني لا تنافي التبريك إذ هو يتضمن الثناء والتكريم والتعظيم، وهي المعاني الراجحة في أقوال العلماء والمفسرين والمحدثين[1]. وقد انعقد إجماع الباحثين في هذا الموضوع على أن في الآية المذكورة من تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم والتنويه به ما ليس في غيرها، ونُقل عن بعض السلف أن تلك الآية أتم وأجمع من تشريف آدم عليه السلام بأمر الملائكة بالسجود له لأنه لا يجوز أن يكون سبحانه مع الملائكة في ذلك التشريف[2].

ويتسق تشريف محمد صلى الله عليه وسلم هذا مع ما أوّل به بعض العلماء الحديث النبوي «وجُعلت قرة عيني الصلاة » بأن المقصود هو «في صلاة الله تعالى عليّ وملائكته وأمره الأمة بذلك إلى يوم القيامة »[3]. ولعل ما يؤيد هذا المعنى ما رواه السلمي في **حقائق التفسير** ونقله القسطلاني وهو قول ابن عطاء : «الصلوات من الله تعالى وصلة، ومن الملائكة رفعة، ومن الأمة متابعة ومحبة» [4].

2- صلاة الملائكة

تقدم أن الملائكة تبرّك أو تبارك على النبي صلى الله عليه وسلم مع الله تعالى، وذلك في تفسير ابن عباس لآية الأحزاب (56)، كما روي عنه كذلك أن الله تعالى أمر الملائكة بالاستغفار للنبي صلى الله عليه وسلم وهو سبحانه يغفر له ويثني عليه [5]. فتكون صلاة الملائكة هي الدعاء للرسول صلى الله عليه وسلم بطلب زيادة ذلك الثناء والتعظيم له عليه السلام لا طلب أصل الصلاة[6].

---

(1)- البخاري، **الصحيح** ، كتاب التفسير، سورة الأحزاب، باب 10؛ القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحق. جماعة، دار الفيحاء،ط.2 ،1986، 2/ 138؛ ابن القيم، **جلاء الأفهام**، 68 و72 و87؛ السخاوي، م.س. 9 - 11.

(2)-السخاوي،م.س.11 - 12؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**،21 - 22.

(3)-عياض، **الشفا**،119 - 120.

(4)- شمس الدين محمد القسطلاني، **مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى**، تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي ،أبو ظبي 1999 ،94.

(5)- ابن القيم، **جلاء الأفهام**،187.

(6)- السخاوي،م.س.9و11؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**،21.

3- صلاة المسلمين

يفسر أهل اللغة صلاة إنسان على آخر بالدعاء له والتزكية [1]؛ وقد أمر الله تعالى المؤمنين بالصلاة على النبي بعد الإخبار بأنه وملائكته يصلون عليه صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى:]يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [(الأحزاب، 56). فتضمنت الآية الإخبار بثناء الله وملائكته على النبي عليه السلام ثم أمر الذين آمنوا بالفعل نفسه وهو الصلاة التي تعني ثناءهم بذكر شرفه وفضله صلى الله عليه وسلم وتعني كذلك سؤال المؤمنين اللهَ تعالى أن يصلي عليه صلاته الخاصة به. فقولهم «اللهم صلّ على محمد» يراد منه «اللهم عظّم محمدا في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دينه وفي الآخرة بتشفيعه في أمته وإعطائه المقام المحمود إلى غير ذلك. فالمراد بالصلاة الاعتناء بشأن المصلى عليه وإرادة الخير له» [2]. كما أن الأمر ورد كذلك بالصلاة على سائر الأنبياء والرسل عليهم السلام، إذ روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «صلوا على أنبياء الله ورسله فإن الله بعثهم كما بعثني صلوات الله وسلامه عليهم » [3].

1.3- حكم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

لما كان المراد بالصلاة الاعتناء بشأن المصلَّى عليه وإرادة الخير له، وكانت في حقيقتها بمعنى الحنو والتعطف، وكان العباد لا يستطيعون رحمةَ مَن هو رحمةٌ للعالمين ولا الشفاعة لمن هو شفيع الخلق أجمعين، ومع ذلك فالواجب يقضي بمكافأة المنعم المحسن، ولا إحسان فوق إحسانه عليه السلام، فشُرع الدعاء عند العجز عن المكافأة، وقد حمل جمهور الأئمة والعلماء أمر الله تعالى بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب جملة دون تحديد بوقت أو عدد، وأقلُّ ذلك مرة في العمر مثل كلمة الشهادة[4]؛ واختُلف في ذلك على عدة أقوال تتراوح بين الوجوب والاستحباب، وتتلخص في وجوب الصلاة مرة في العمر وفي استحباب الإكثار منها؛ وجاء في تفسير ابن عطية أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في كل حين من الواجبات وجوب السنن المؤكدة

(1)- الراغب ،م.س.(صلا).

(2)- ابن القيم، **جلاء الأفهام**، 69؛ السخاوي،م.س.12؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**،21 - 22 .

(3)- ابن القيم، **جلاء الأفهام**، 24.

(4)- عياض، **الشفا**،2/ 140؛ السخاوي ،م.س.14.

التي لا يسع تركها ولا يغفلها إلا من لاخير فيه [1]. واستعمل ابن القيم في هذا الأمر قياس الأولى لأنه إذا كان الله تعالى يصلي على رسوله، فالعباد أحق بأن يصلوا عليه ويسلموا تسليما لما نالهم من بركة رسالته من خير شرف الدنيا والآخرة [2].

ومما يؤكد سُنّية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم البالغة حد الوجوب كلما ذُكر ما روي من الأحاديث في حق مَن ذُكر عنده النبي صلى الله عليه وسلم ولم يُصلّ عليه، فقد دعا عليه جبريل بالبعد وقرر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه البخيل، وأنه خطئ طريق الجنة، وأنه رغِم أنفه؛ كما أنه لا صلاة لمن لم يُصلّ على النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يُقبل عمل إلا بالتوسل إلى الله به عليه السلام؛ وفوق ذلك روي عنه صلى الله عليه وسلم قوله «من لم يُصلّ عليّ فلا دين له» [3].

وقد أمر صلى الله عليه وسلم من يريد الدعاء بتحميد ربه والثناء عليه والصلاة على النبي قبل أن يدعو بما شاء، وأمر - في رواية أخرى- بجعل الصلاة عليه والتسليم في أول الدعاء وفي آخره؛ كما جاء في روايتي عمروعلي رضي الله عنهما أن الدعاء يبقى موقوفا بينه وبين السماء حجاب لا ينخرق ليستجاب حتى يُصلّى على النبي صلى الله عليه وسلم [4].

وجاء في حديث أبيّ بن كعب أنه أخبرالنبي صلى الله عليه وسلم بأنه يكثر الصلاة عليه وسأله كم يجعل له من صلاته، ولما خيره النبي صلى الله عليه وسلم أخذ أبيّ كلما ذكر قسطا قال له عليه السلام: «ما شئت، وإن زدت فهو خير » إلى أن قال له أبيّ: «أجعل لك صلاتي كلها» فقال صلى الله عليه وسلم : «إذن تكفى همّك ويُغفرلك ذنبك»، وقد فسر ابن تيمية هذا الحديث بأنه كان لأبيّ بن كعب دعاء يدعو به لنفسه فسأله النبي عليه السلام ذلك السؤال، وأن قوله: أجعل لك صلاتي كلها يعني «دعائي كله صلاة عليك» [5].

---

(1)- ابن عطية،م.س. 13/ 98 ؛ محمد المهدي الفاسي، جلاء الأفهام،.23.

(2)- ابن القيم، جلاء الأفهام، 69.

(3)- الجهضمي،م.س.30 - 33و39 - 46؛ عياض،الشفا ،2/ 177–180؛ ابن بشكوال، القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين، تحق. سيد محمد وخلاف محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، 42 - 43 و 115 - 116؛ ابن القيم، جلاء الأفهام، 17 - 18 و21و24 -25و27 و29و41-42؛ علي حرازم، جواهر المعاني وبلوغ الأماني ، البابي الحلبي، مصر، 1963، 2/ 284.

(4)- ابن بشكوال،م.س.17 - 20 ؛ ابن القيم ، جلاء الأفهام،21و 29 –30 و33.

(5)- الجهضمي،م.س. 28 - 30؛ عياض، الشفا،2/ 174؛ ابن بشكوال،م.س.43 ؛ ابن القيم ،جلاء الأفهام،36 - 37.

ويُرجع ابن عطاء الله «سر مشروعية الصلاة على الأنبياء» إلى أن روح الإنسان في البداية تكون ضعيفة لا تقوى على الأنوار الإلهية، وأن الصلاة على الأنبياء تُقوّي صلة أرواح المصلين عليهم بهم «فالأنوار الفائضة من عالم الغيب على أرواح الأنبياء تنعكس على أرواح المصلين »[(1)].

2.3- كيفيات الصلاة

يقصد بالكيفيات مجموعة الصيغ والتراكيب اللفظية المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة أو التابعين أو غيرهم، وهي صيغ للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، كما يُعنى بها أيضا كيفية القيام بتلك الصلاة. وقد جاء التعليم النبوي لكيفية الصلاة بصيغة الدعاء في قوله عليه السلام: قولوا : «اللهم صَلّ على محمد...» (الحديث) لتكون صلاته سبحانه عليه بما هو أهله مكافأة لإحسانه للعباد وإفضاله عليهم، صلاة من رب طاهر على نبي طاهر، فالمصلي في الحقيقة هو الله، ونسبة الصلاة إلى العبد مجازية بمعنى السؤال[(2)]. غير أن صيغ الصلوات تعددت واختلفت بتعدد رواتها، وشمل الاختلاف اللفظي الصلاة الإبراهيمية المذكورة نفسها؛ وقد جمع القاضي عياض صيغا مختلفة لأكثر من خمسة عشر صحابيا. وما جمعه ابن القيم منها مروي عما يقارب أربعين صحابيا، ومن أولئك الصحابة من رَوى ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، ومنهم من أنشأ بلفظه صيغة للصلاة[(3)].

وقد ذهب جماعة منهم وآخرون من بعدهم إلى أنه لا يوقف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مع النصوص، وأن من رزقه الله تعالى بيانا فأبان بالألفاظ الفصيحة المباني الصريحة المعاني ممّا يُعرب عن كمال شرفه صلى الله عليه وسلم صَحّ له ذلك[(4)]؛ ومن ثم تنافس الأئمة في الثناء على النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه بمختلف التعبيرات والصيغ، مثل ذلك ما جاء من قول الإمام الشافعي في مقدمة كتابه:

---

(1)- ابن عطاء الله ،م.س، 72.

(2)- عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، تحق. إياد خالد الطباع، دار الطباع، دمشق ،1989، 146؛ السخاوي،م.س،12 و65 ؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**،22 .

(3)- الجهضمي، م.س، 53-56و 59-66؛ عياض، م.س، 2/160-168 ؛ ابن بشكوال، م.س،23-30و 87–88؛ ابن القيم، **جلاء الأفهام**، 15 و 29 – 46 و45؛ الفيروزبادي، **الصلات** ،156 - 166.

(4)- القسطلاني، م.س،532.

«فصلى الله على نبينا كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، وصلى عليه في الأولين والآخرين أفضل وأكثر وأزكى ما صلى على أحد من خلقه..» [1] وذهب العارفون، بالله يبثّون معارفهم في صلواتهم على النبي صلى الله عليه وسلم، حتى يكون ذلك معراجا للمقتدي بهم يتوصل به لبعض مكنونات الألوهية وحقائق الرسالة» [2]؛ومن هنا كانت نصوص تلك الصلوات مظهرا من مظاهر الإبداعية الصوفية التي لم يعرها المهتمون بالإبداع اهتماما، شأن عامة فن القول الصوفي.

ومما يؤكد مشروعية الإبداع القولي في صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، فضلا عن الإكثار من تلاوتها، ما ورد في جواب الرسول صلى الله عليه وسلم من سأله عن كيفية الصلاة عليه: «صلوا واجتهدوا ...»[3]، وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقول: «إذا صليتم على النبي صلى الله عليه وسلم فأحسنوا الصلاة عليه، فإنكم لاتدرون لعل ذلك يعرض عليه ...» ؛ثم إن ابن مسعود علّم من سأله بعد ذلك الصلاة بكيفية مخصوصة[4].

وقد وقع الاختلاف أيضا في أفضل صيغ الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، فمن قائل بالاقتصار على رواية من روايات الصلاة الإبراهيمية على أنها المسنونة، ومن قائل بجمع ألفاظ الروايات في صلاة واحدة، ومن قائل بالصلاة بجميع الروايات[5]؛ كما أنه اختلف في أن يُصلّى بلفظ الخبر، وفي تعيين لفظ محمد، أم الاكتفاء بالوصف كلفظ "النبي" مثلا أو غيره؛ حتى إن بعضهم استدل بهذا الاختلاف على أن في الأمر سعة من الزيادة والنقص. ومجمل ما ذهب إليه الجمهور أن كل لفظ أدى المراد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهو مجزئ [6].

وقد يكون ذلك الاختلاف في الروايات والأخبار مما حدا ببعض أئمة التصوف إلى استقصائها وجمعها من أجل تلاوتها حرصا منهم على الانتفاع بفضائلها جميعا. كما

---

(1)- الشافعي، **الرسالة**، تحق. أحمد محمد شاكر، دار الفكر ،د.ت.16.

(2)- العلاوي، م.س22.

(3)- ابن القيم ،**جلاء الأفهام**، 20.

(4)- الجهضمي،م.س. 57 - 58؛ عياض،**الشفا**، 2/ 168 : ابن بشكوال ، م.س.106 - 108

(5)- مما أشار به ابن أبي حجلة : الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، «والمواظبة عليها والجمع بين الروايات فيها ...» السخاوي،م.س.65.

(6)- السخاوي ،م.س.57 - 64؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات** ،148 - 149.

فعل الإمام محمد بنسليمان الجزولي مثلا من كتابه **دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار**؛ ومحمد المعطى بن الصالح الشرقي في كتابه **ذخيرة المحتاج في الصلاة على صاحب اللواء والتاج** الذي بلغت أجزاؤه الستين.

3.3- الانتفاع بالصلاة وفوائدها

أثارت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم باعتبارها دعاء بعض الجدل حول المنتفع بها، أهو المصلي وحده أم هو والمصلى عليه، فلأجل الانتفاع يكون الاحتياج. ومن الأقوال في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم احتاج إلى زيادة صلوات الأمة عليه مع أنه لا رتبة فوق رتبته، ليتأكد أن أي عبد لا يستغني عن الزيادة من ربه، وليسدي النبي لأمته خير ثواب الصلاة عليه، إذ أن مكافأة صلاة واحدة هي صلاة الله على المصلي عشرا[1]؛ ومن الأقوال كذلك أن المقصود بالصلاة التقرب إلى الله تعالى لا نفع المصلى عليه كسائر الأدعية. وقد وفق بين القولين الشيخ عبد الرحمن الفاسي مرتئيا أن لا اختلاف بينهما، إذ أن القول بانتفاع النبي عليه الصلاة والسلام إخبار عن كرم الله تعالى وعدم تناهي إفضاله، والقول بإرادة التقرب بالصلاة «تنبيه على ما ينبغي من الأدب في القصد» [2]. غير أن بعض العلماء كابن العربي حصر فائدة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في المصلِّي عليه وحده لدلالة ذلك على خلوص النية وإظهار الاحترام للواسطة الكريمة. أما بعض الصوفية العارفين كعبد العزيز الدباغ، فقد نفى أن يكون سبحانه قد شرع هذه الصلاة بقصد نفع نبيه صلى الله عليه وسلم، لكنه في ذلك كالبحر المحيط مع الأمطار التي هي منه تصعد وإليه تعود، فينبغي أن يكون القصد من الصلاة تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ومحبته لا غير[3]، وكذلك نفى الشيخ التيجاني نفياً باتّاً أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم حاجة إلى صلاة المصلين عليه أو إهداء الثواب، إذ أنه صلى الله عليه وسلم غني عن جميع الخلق جملة وتفصيلا، وذلك بما منحه ربه من أفضال لا يمكن وصول غيره إليها ولا يطلب معها زيادة من غيره تعالى أو إفادة، يشهد لذلك القرآن الكريم في مثل قوله تعالى :﴿ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النساء، 113) [4].

---

(1)- القشيري ، لطائف الإشارات، 5/ 170.

(2)- محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات** ،148؛ ومن تعقيب محمد العربي السائح على ذلك : «.... وهذا القول... هو الذي تواطأت عليه نصوص جماعة من العلماء العاملين والمشايخ الكاملين...» محمد العربي السائح، **بغية المستفيد لشرح منية المريد**، دار الفكر، 1973، 385.

(3)- السائح ،م.س. 385 - 387.

(4)- حرازم ، م.س.2/ 283.

وقد عدّ علماء الإسلام قاطبة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عبادة وزيادة حسنات في الأعمال، بل أفضل من سائر العبادات بدليل أن الله تعالى يصلّي عليه بنفسه[1]، وأنها متضمنة لذكر الله والتوجه إليه بالدعاء وشكر الواسطة في نعم الله الكبرى[2]؛ وهذه وغيرها أعظم الفوائد باعتبار أن العباد ما خُلقوا إلا ليعبدوا الله ويذكروه ويشكروه، ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله كما قيل . غير أن كثيرا من أولئك العلماء استنبطوا من الأحاديث النبوية الواردة في هذا الموضوع فوائد الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحصى العاملون منهم ما وجدوه في الصلاة على النبي الكريم عليه السلام من آثار، فتحصل من ذلك عدد غير قليل من الثمار التي أودعوها مصنفاتهم أو رووها أو حدثوا بها[3]، وقد بدا لنا أن نصنف تلك الفوائد إلى ثلاثة أصناف: فوائد آنية وفوائد أخروية وفوائد سلوكية.

1.3.3- الفوائد الآنية

ومنها ما هو معنوي وما هو حسي .

أ- المعنوية ، ومنها :

- صلاة الله على العبد (المصلي) عشرا إلى سبعين بكل صلاة.
- حطّه تعالى عشر خطيئات عن العبد بكل صلاة.
- كتابته تعالى له بها عشر حسنات.
- رفعه تعالى عشر درجات بكل صلاة.
- رضاه تعالى على العبد وتأمينه من سخطه.
- ثناء الله تعالى على العبد ورحمته ومباركته.
- حصول قرة العين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا للمصلي.

---

(1)- ابن بشكوال ،م.س.119؛ السخاوي، م.س.13؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**، 20 - 21.

(2)- ابن القيم، **جلاء الأفهام**،198 - 199.

(3)- الجهضمي،م.س.23 و 39-34 و47 و49. عياض، **الشفا**، 2 /171 - 176 ؛ ابن بشكوال ، م.س. 33 - 41 و 101 – 103و 117 –118؛ابن القيم ، **جلاء الأفهام**، 26 - 51 و195 - 199؛ الفيروزبادي، **الصلات** ،39 - 88 ؛ السخاوي، 138 - 165؛ القسطلاني، م.س. 159- 183 و207 -234 ؛ محمد المهدي الفاسي، **مطالع المسرات**، 13 - 16 و 149؛ السائح، م.س . 211- 385؛ حرازم ، م.س. 2/ 283.

- ردّ الرسول صلى الله عليه وسلم على من صلى عليه وسلّم.
- محبته صلى الله عليه وسلم للمصلي عليه.
- صلاة الملائكة واستغفارهم للمصلي.
- زيادة نور العبد المصلي.
- مَحق ذنوبه وكفارتها وأمنه سخط الله.
- تطييب المجلس الذي صُلي فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وتزيينه.
- عشر صلوات تعادل عتق رقبة.
- ألف صلاة على النبي عليه السلام قد تسبب رؤية المصلي مقعده من الجنة.
- انخراق الحجاب لدعاء المصلي عليه صلى الله عليه وسلم.
- كفايتها في حصول المقصودات المعنوية.

ب-الحسّية، ومنها :

- كفاية العبد المصلي على النبي عليه السلام ما أهمه.
- قيام الصلاة مقام الصدقة على الفقير.
- قضاء الحوائج.
- نفي الفقر.
- تذكر ما نسي.
- ذهاب حرارة الطباع[1].

2.3.3- الفوائد الأخروية

- رؤية مقعده من الجنة قبل الموت.
- الدخول تحت ظل العرش.
- رجحان الميزان.
- النجاة من أهوال يوم القيامة.

---

(1)- مصطفى البكري، **كروم عريش التهاني**، مخط. (3512 د) م.و. الرباط ، 60.

- النجاة من النار ودخول الجنة.
- الأمان من عطش يوم القيامة.
- تثبت قدم المصلي على الصراط وكونها نورا عليه .
- شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمصلي عليه.
- المكثر من الصلاة على النبي عليه السلام أولى الناس به يوم القيامة.
- كثرة الأزواج في الجنة.

3.3.3- **الفوائد السلوكية، ومنها:**

- التقرب من الله تعالى ودعاؤه ومناجاته.
- تزكية المصلي وطهارته وتزكيته.
- هداية المصلي وحياة قلبه وجبر صدعه لكونها مصقلة للقلوب.
- تنوير السريرة ورفع الهمة.
- هي معراج الترقي للمريدين.
- زيادة محبة المصلي للنبي عليه السلام ودوامها والتزام اتباعه.
- انطباع صورته صلى الله عليه وسلم في نفس المصلي عليه بمعرفة صفاته في الصلوات عليه.
- رؤيته صلى الله عليه وسلم مناما وربما يقظة قبل الموت.
- الاعتدال الجامع لكمال العبد وتكميله في مقابل الأذكار الأخرى.
- الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قد يقوم مقام الشيخ المربي عند افتقاده، لكن «في مقام التنوير لا في الوصول إلى درجة الولاية»[1]. وقد نص ابن عطاء الله على أن السالك ينبغي أن يبدأ بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم دون غيرها من الأذكار لأن المتعلق بالواسطة متقدم على التعلق بالمتوسَّط إليه، ولأن الصلاة على النبي المحبوب هي مصقلة القلوب[2].

---

(1)- البكري، م.س.60.

(2)- ابن عطاء الله ،م.س. 71 - 73.

4.3- آداب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

مما نص عليه العلماء والعارفون من آداب هذه الصلاة:

- تصديق النبي عليه الصلاة والسلام الذي بلّغ الرسالة.
- امتثال أمر الله الذي أمر بهذه الصلاة في القرآن الكريم.
- صدور الصلاة عن محبة للنبي صلى الله عليه وسلم.
- تلاوتها شوقا إليه صلى الله عليه وسلم.
- الصلاة عليه بوقار.
- ألاّ يظن المصلي أنه يقضي شيئا بصلواته عليه صلى الله عليه وسلم.
- تعظيم قدره صلى الله عليه وسلم واعتقاد كونه أهلا لذلك.
- رفع الصوت بالصلاة عليه والتسليم عند ذكره دون مبالغة فاحشة.
- الخشوع وسكون الحركة عند الصلاة عليه كما لو كان صلى الله عليه وسلم حاضرا.
- تفريغ القلب من الخواطر الدنيوية والوساوس الشيطانية[1].

5.3 - المصلّي حقيقة

يرى كثير من الصوفية بعين التحقيق أنه «ما صلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الله، إذ أنه تعالى إنما صلى عليه بنفسه أو بفعله »[2]، كما يرون أيضا بعين الحقيقة أنه ما صلى على محمد إلا محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك بإثبات الوسائط الظاهرة، هذه الوسائط التي يُدخل فيها بعضهم صورة حروف اسمه صلى الله عليه وسلم التي تمثّل جسم الإنسان، ذلك «أن الله تعالى خلق آدم وولده أجمعين على صورة حروف اسمه صلى الله عليه وسلم كي لا يرى بالبصر إلا اسمه» ،فالميم رأس صورة آدم والحاء يداه - في الخط القديم- والميم الثانية بطنه والدال رجلاه؛ ومن هنا تكون كل صلاة من العبيد عليه صادرة من صورة اسمه صلى الله عليه وسلم[3]. وقد يكون هذا

(1)- القسطلاني م.س94. و 638-648؛ محمد المهدي الفاسي،مطالع المسرات،147.

(2)-محمد بن علي الخروبي،شرح الصلاة المشيشية، مخط.(245 د) م.و.الرباط ،64.

(3)-م.ن. 64؛ الزباتي،شرح الصلاة المشيشية،مخط.(2793 د) م.و.الرباط ،120.

التصور أو التصوير مجرد تجسيد لما يعبَّر عنه "بالحقيقة المحمدية" التي تتغياها المدارك العرفانية ولا تكاد تحيط بها علما، إذ أن قلبه صلى الله عليه وسلم معدن الحقائق والأسرار، وباطنه معدن العلوم والأنوار التي يستمد منها اللوح والقلم[1]: فحقيقته صلى الله عليه وسلم أُمّ الحقائق، بل هو سبب كل الخلائق، ونُبوّته سابقة على خلق آدم نفسه[2]؛ ومن ثم فإن الصوفية يقرّون باستحالة بلوغ البشر معرفة قدره صلى الله عليه وسلم ولا حتى وصفه، وأبلغ ما وُصف به أنه «كان خلقه القرآن» الذي هو جامع للأسماء والصفات الربانية، وذلك يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم جامع لكل خير ونور وبركة وحسن وجمال، ومن نوره يستمد كل نور في جميع العوالم [3]. ولما كان ذلك الوصف مجملا فقد حاول العارفون المحبون أن يفصّلوه فيما صاغوا من صلوات عليه صلى الله عليه وسلم، كلٌّ على قدر معرفته ومحبته وما ناله من النور المحمدي.

---

(1)- العياشي، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (1638 د) م.و.الرباط، 181/أ.

(2)- وهم في ذلك يعتمدون على مثل حديث سلمان : «أن الله تعالى قال : خلقت الدنيا وأهلها لأعرفهم كرامتك ومنزلتك عندي...» وحديث : «كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد » وغيرهما. العياشي، م.س. 180/ أ: محمد عبد السلام البناني، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (245 د) م.و. الرباط، 149 .

(3)- الخروبي، م.س. 61؛ الزياتي، م.س. 5/ب- 6/م و11/ أ؛ العياشي م.س. 181/أ : المرغيني، **النغمات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (2658 د) م.و. الرباط، 17.

الصلاة المشيشية

1 - ابن مشيش ونسبة الصلاة إليه

لمّا كان قبول أي مقال أو تقويمه فرعاً عن معرفة قائله كما أُثر[1]، فإنه يلزمنا التعرف على الشيخ عبد السلام بن مشسش بما ينير السبيل إلى تقويم الصلاة المنسوبة إليه: غير أن المصادر التاريخية لا تخبر إلا بقليل القليل عنه، بل إن الذين كتبوا في طبقات الصلحاء والأولياء، ومناقبهم من معاصري ابن مشيش ومن أعقبهم أهملوا ذكره كلياً. وحتى لو استبعدنا مقولة «المعاصرة حجاب »، فلعل ذلك الإهمال يرجع إلى ابتعاد الشيخ عن الناس في خلواته، ودعائه الله أن يصرفهم عنه اكتفاء به سبحانه، فقد كان يقول: «اللهم إن قوما سألوك إقبال الخلق عليهم وتسخيرهم لهم، اللهم إني أسألك إعراضهم عني واعوجاجهم علي حتى لا يكون لي ملجأ إلا إليك» [2].

1.1- الاستدلال بالمصلِّي على الصلاة

من آثار التعتيم الذي هيمن على حياة ابن مشيش حتى اختُلف في تاريخ وفاته، مع اشتهار استشهاده، أن أثير بعض التساؤل عن صحة نسبة الصلاة الشهيرة إليه نظرا إلى علوّ قيمتها الأدبية من جهة، حتى قيل إن سحبان يعجز عن مثلها[3]، ونظرا إلى عدم اشتهار صاحبها بالعلم والتأليف من جهة أخرى: غير أن المحققين من المعرّفين بابن مشيش يثبتون حفظه للقرآن في صغره بالروايات السبع وإقباله على طلب العلم من مظانة المعلومة وأخذه عن مشايخه، كما أنه تخرّج على يده في علوم العربية والفقه والحديث أبناؤه وقرابته من أشراف جبل العلَم[4].

---

(1)- الخروبي، م.س.62.

(2)-بل إن ابن مشيش أوصى تلميذه الشاذلي بالهروب من خير الناس أكثر من شرهم. ابن الصباغ، درة **الأسرار وتحفة الأبرار**، دار آل الرفاعي د.ت.26 و147.

(3)- سليمان الحوات، م.س. 2/ 590.

(4)- محمد داود، م.س.7/ 334؛ عبد الله كنون ، «ابن مشيش » مجلة "البحث العلمي"، س.13، ع. 25 الرباط، 1976، 195 - 196؛ الطاهري اللهيوي، **حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1978، 418 - 421.

وإن مكانة هذا القطب من المعرفة الإلهية ورسوخ قدمه في التربية النبوية لهي أولى أن يُستدل بها على أقواله، كما تتجلى تلك المكانة فيما بلغه تلميذه الشاذلي من المعرفة والخبرة التربوية على يديه، إذ ليس هذا التلميذ إلا غرفة من بحر ذلك الأستاذ ودرّة في جملة عقود نحره - كما قيل- ولا سبيل إلى تصور قدر ابن مشيش للتصديق به إلا من هذه المرآة(1). وقد يؤكد ذلك- على سبيل التمثيل- ما يقوله الشاذلي في بعض صلواته: «اللهم صل على سرك الجامع الدال عليك، محمد المصطفى كما هو لا نق بك منك)»(2). فلا يختلف هذا القول كثيرا عن قول ابن مشيش في صلاته: «:صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله، اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك» ؛وهذا في تقديرنا من دلائل الأستاذية وتأثيرها في القول، إذ غدا الأستاذ مصدر اقتباس التلميذ.

2.1- الاستدلال بالصلاة على المصلّي

عندما نقف على أقوال عبد السلام بن مشيش ووصاياه لمريده أبي الحسن الشاذلي في مواضيع النفس والمحبة والأعمال وحسن الظن بالله والتطهّر وغير ذلك(3)، فإننا نجدها نفيسة رائقة حقا، فكل كلامه سواء في الوصايا والمواعظ والحقائق «في غاية البلاغة والإيجاز والقوة ونصاعة الألفاظ والمعاني» (4)، وقد يكون هذا وصفا لظاهر خطاب ابن مشيش، أما ما وراء ذلك فقد رأى بعض العارفين «شموس الحضرة الإلهية تلوح من جوانبه وعلوم الحقيقة تبين من مخبعات كنوزه» (5).

أما عن نسبة الصلاة الشهيرة إلى مولاي عبد السلام بالسند، فإننا نجد مثلا أن عبد الرحمن العياشي (ت. 1149 د) في شرحه لهذه الصلاة يرويها عن المشايخ بسند متصل «إلى أبي الحسن الشاذلي عن مؤلفها القطب مولاي عبد السلام بن مشيش»(6)؛ كما نجد

(1) - الحوات،م.س.2/ 581.

(2)- القسطلاني،م.س.592.

(3)- أورد أكثرها ابن الصباغ،م.س. 138 - 156.

(4)- الصديقي الحسيني، **الكواكب المستنيرة في حل ألفاظ الصلاة المشيشية الشهيرة**،مخط. (5349 د) خ.ح. الرباط ،5؛ أحمد بن عبد الوهاب الوزير، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (8706 د) خ.ح.الرباط،30.

(5)- ابن حيون الخمسي، **الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (952 د) م.و .الرباط . 79/8.

(6)- العياشي،م.س. 79/أ .

ابن ابراهيم المرغيني (ت. 1207 هـ) يروي الصلاة المشيشية بسند يتصل صعدا إلى ابن عطاء الله عن المرسي عن الشاذلي عن مؤلفها[1]؛ ويثبت الحوّات سند شيخه التاودي بن سودة لهذه الصلاة من طريقين ترتفعان إلى ابن مشيش، ويبدو أن إحدى الطريقين مغربية والأخرى مشرقية تنتهي إلى الشيخ أحمد البدوي وهو معاصر لصاحب الصلاة[2].

ومن جملة ما يستدل به على نسبة الصلاة المشيشية إلى صاحبها أن أقدم شارح لهذه الصلاة وهو محمد الخروبي (ت. 963 هـ) يذكر في مقدمته أن سبب القيام بالشرح هو تلبية طلب حفيد مولاي عبد السلام بن مشيش على أنها صلاة جده .

وبحسب القانون العرفاني الذي صاغه ابن عطاء الله الإسكندري ضمن منظومة **حكمه**، وهو أن «كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز»، فإن المحبّين للنبي صلى الله عليه وسلم المتقربين للحضرة الإلهية تفيض على قلوبهم أنوار المحبة فتنطق ألسنتهم بمعاني ما حصَل في بواطنهم من شهود النور المحمدي وما انكشف لأرواحهم من كمال السر الأحمدي[3]. ولمّا جرت عادة العارفين أن يثبتوا معارفهم في صلواتهم على النبي صلى الله عليه وسلم[4]، فإن صلاة كل واحد منهم تكون بحسب معرفته بالجناب النبوي وبحسب اطلاعه على خصوصيته وقربه، وصلاة ابن مشيش تدل دلالة بينة على علو مقامه في المعرفة وعلى صدقه في المحبة وعلى تمكنه في مقام الوصلة والقربة[5]. وقد قال بعض شرّاحها بأنها «دالة على كمال صاحبها وتمام عرفانه»[6]. ومما يمكن استخلاصه من خصائص الصلاة المشيشية حسب بعض شراحها[7] :

- أنها ليس لها مثيل ولا نِدّ.
- أنها شريفة القدر عظيمة الخطر والأسرار والأنوار.

---

(1)- المرغيني، م.س. 18.

(2)- الحوات، م.س.2/ 685.

(3)- م.ن.61.

(4)- العلاوي، م.س.22.

(5)- الخروبي، م.س.63.

(6)- المرغيني، م.س. 17؛ وقال شارح آخر: «ما مدح أحد النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ما مدحه سيدي عبد السلام» الوزير، م.س.16.

(7)- مثل الخروبي، م.س.61؛ الوزير، م.س.2؛ المرغيني، م.س 15. و17.

- أنها تحتوي على حقائق إلهية شريفة وأسرار ربانية عجيبة.
- أنها تتضمن معاني دقاقا رائقة غريبة لطيفة برزت من عالم الغيب.
- أنها تشمل على كل مقصد أسنى.
- أن فيها نهاية الثناء على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإيذان بعلو قدره وعظيم خصوصيته بين المرسلين بما ليس في مقدور البشر.

وبالنظر إلى تلك الخصائص وغيرها، اتخذ مشايخ التربية الصلاة المشيشية وردا من الأوراد، لهم ولأصحابهم [1]، فقد «جعلها تعالى معراجا إلى الولاية ودليلا على صحة البداية وبلوغ النهاية» [2]، لذلك فإن منشئي الصلوات من العارفين دأبوا على بيان صفات ذات النبي صلى الله عليه وسلم ليكون ذلك طريقا لتشخيص المصلي واستحضاره إياها، ثم ليكون استمرار هذا التشخص والاستحضار وسيلة لانطباع الصورة النبوية في مرآة القلب (كما سبق)، ومن ثم فإن هذا المصلي يستفيد ما يسميه الصوفية "بالرؤية المحمدية"، وهي نتيجة تَمكّن حب الرسول صلى الله عليه وسلم من قلب المحب، بحيث لا تغيب معه صورته الكريمة عن البصيرة لمحة واحدة [3]؛ وقد ذكر ابن كيران أن «من أقوى أسباب إثارة الحب وتهييج الشوق سماع الصفات النبوية والشمائل المحمدية الزكية»[4]؛ ذلك أن شدة ائتلاف الروحين بكثرة الصلاة ينتج عنه تشكل روح النبي عليه الصلاة والسلام بجسده الطاهر الذي يشهده المصلي عليه تارة عيانا وتارة إدراكا بالباطن بحسب قوة ائتلاف الروحين وضعفه[5]. فالدلالة السلوكية للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تتحقق بالمداومة على هذه الصلاة بإخلاص القصد فيها وتدبّر معانيها ومراعاة حسن الأدب عند قراءتها، بحيث تصير الصلاة بمثابة الدليل أو المعراج لإدراك العرفان. وتتمثل درجات هذا المعراج [6] فيما يلي :

---

(1)- ابن زاكور، **الاستشفا من الألم بالتلذذ بمآثر صاحب العلم**. مخط. (3585 د) خ.ح. الرباط. 43: الوزير،م.س. 2.

(2)- الخروبي،م.س.61.

(3)- ابن زكري، **الإلمام والإعلام بنفحة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب عبد السلام**. مخط . (2459 د) م.و. الرباط ، دون ترقيم.

(4)- ابن كيران، **شرح الصلاة المشيشية**، تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1998، 157.

(5)- الحفناوي، **تحفة من بديع الأسرار في رؤية النبي المختار**، مخط. (1816 د) م.و.الرباط ، 215.

(6)- ابن زكري،م.س. دون ترقيم.

أ-الترقي، وذلك :

- من الإسلام إلى الإيمان فالإحسان .
- تصيير النفوس قلوبا ثم أرواحا ثم أسرارا.

ب-معرفة الذات (الرؤية النبوية) وثمارها:

- التمييز بين الرؤية الكاملة والناقصة.
- العلم الحقيقي الذي لا تطرقه الظنون.

2- شروح الصلاة المشيشية

دفعت خصائص الصلاة المشيشية التربوية والعرفانية والجمالية كثيرا من العلماء، والعارفين إلى العناية بها وشرحها، فتعددت هذه الشروح[1] وتفاوتت، بل تناسلت فظهرت شروح الشروح وملخصاتها؛ كما أغرت صيغتها الرائقة بالنسج على منوالها أو اقتباس شيء من إشاراتها وأحيانا نقل بعض عباراتها، أو مزج هذه العبارات بالقرآن والحديث أو كلام الشارح؛ وكما هو شأن الشروح الصوفية، فقد كانت شروح الصلاة المشيشية عبارة عن قراءات وتأويلات لدلالات هذه الصلاة ومقاصدها بحسب مقام كل شارح وذوقه ومعرفته، مع اعترافهم بالقصور عن إدراك ما وصل إليه ابن مشيش، والعجز عن تبيين كل مقاصده، حتى إن بعضهم اكتفى بالتعليق على بعض عبارات تلك الصلاة بالتلويح والرمز لبعض ما تحتمله لأن «بسط ذلك لا تسعه العبارة»[2]. ومع ذلك فقد كانت جميع تلك الشروح مما «تُشرح به الصدور وتلين القلوب به على مر الدهور»[3].

1.2- مضامين الشروح

بشيء من الاستقراء لأكثر شروح الصلاة المشيشية نجد أنها تتناول المواضيع التالية:

- الدعاء وما يتعلق باسم الجلالة "الله" (كما عند ابن كيران ومحمد البناني).

---

(1)- ذكر اللهيوي أن شروحها تنيف على 25 شرحا، م.س. 392.

(2)- عبد الرحمن الفاسي، **تعليق على الصلاة المشيشية**، مخط. (1816 د) م.و. الرباط 204؛ وقال مصحح مزج الصلاة المشيشية في هامشه: «وقد شرحها من لا يحصون كثرة ولم يحم حول حمى نفسها أحد بل لم يشم رائحة بعض عشر أعشار معشار معنى جزء من أجزاء مركباتها ...» محمد بن عبد الكبير الكتاني، **مزج الصلاة المشيشية**، مخط. (2172 د) م.و. الرباط، 2 - 3.

(3)- العياشي، م.س. 177/أ.

- معنى الصلاة وحكمها في الشرع (ابن كيران ومحمد البناني).
- فضائل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (الخروبي والوزيروابن كيران ومحمد البناني والمرغيني والصديقي وابن حيّون).
- محبة النبي صلى الله عليه وسلم وعلاماتها (ابن كيران).
- نسب مؤلف الصلاة المشيشية وترجمته وسنده الروحي (الوزير ومحمد البناني والصديقي).
- وصف المناطق التي عاش فيها ابن مشيش ومداشر أهل بلده وأنسابهم(ابن زاكور) .
- رواية كلام ابن مشيش (ابن زاكور والبناني والصديقي).
- الخصائص المعرفية للمؤلف(الخروبي والعياشي).
- بعض خصائص النبي صلى الله عليه وسلم (الخروبي وابن زكري والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والمرغيني).
- استحالة معرفة القدر النبوي وأن الصلاة عليه هي منه في الحقيقة (الخروبي والزياتي والوزيروابن كيران).
- الترقي إنما يكون بالنبي صلى الله عليه وسلم(ابن زكري والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والصديقي).
- ذكر حقائق عن الموجودات الكونية (الوزيروالعياشي وابن كيران والمرغيني).
- ذكر الحقائق السلوكية والعرفانية (ابن كيران والبكري وأبو بكر البناني ومحمد البناني والصديقي والكيلاني).

2.2 - منهج الشروح

نجمل الملامح المنهجية لشروح الصلاة المشيشية فيما يلي :

- العناية بلغة الصلاة وبلاغتها (الزياتي والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والصديقي).
- تأصيل بعض معانيها من القرآن والحديث النبوي (الوزير والعياشي وابن كيران ومحمد البناني والمرغيني).

- تأصيل مبنى الصلاة كلها من ثلاثة أخبار (ابن حيون والخمسي).
- تعدد الاحتمالات والوجوه في شرح المسألة الواحدة (العياشي وابن كيران والبكري ومحمد البناني والصديقي والحراق).
- إنشاء صلوات أخرى تشير إلى معاني الصلاة المشيشية (ابن زكري).
- نقل كلام شراح آخرين للصلاة المشيشية (الوزير والعياشي والزياتي وابن كيران والكيلاني).
- الاستدلال بالحكايات والحكم والأقوال النثرية والشعرية (ابن كيران والبناني).
- اعتماد مصادر الاصطلاح الصوفي وغيره (الصديقي).
- توليد حقائق عرفانية وتفريعها عن أصل عبارة النص المشروح (عبد الرحمن الفاسي والصديقي والحراق والكيلاني).
- تصدير المشروح بما يتخيله الشارح سببا له (الكيلاني).
- شرح بعض الصلاة ببعضها الآخر (عبد الرحمن الفاسي والوزيروالبناني.
- تعليق شارح على شارح آخر من حيث المنهج العام، كما فعل ابن حيّون حينما لا حظ أن شرح الخروبي كان بحسب «ما تقتضيه عقول العلماء الذين لم تشرق أنوار الحضرة الإلهية في قلوبهم»، وأنه يرد بالتأويل ما لم تصل إليه العقول[1].
- مطابقة الشرح المشروح، كما صرح ابن حيون بأنه أراد أن يتكلم في شرح الصلاة «بما يناسب مقام الحضرة»[2].
- مخالفة شارح آخر، كما نجد في اعتراض ابن حيون على الخروبي في بعض المفاهيم " كالملكوت " و" الجبروت" وغيرذلك[3].
- تشبيه بعض عبارات الصلاة المشيشية بصيغ من صلوات أخرى (ابن حيون).

---

(1)- ابن حيون، م.س.79/ب.

(2)- م.ن.79/ب.

(3)- م.ن.82/ أ-ب.

3.2-**أنواع الشروح**

- شرح لشرح آخر كما فعل مصطفى بن كمال الدين البكري مع شرح الخروبي، ومع أن البكري أضاف إلى الشرح الأول فوائد أخرى إلا أنه بقي يعدّ الخروبي هو الشارح الحقيقي مكتفيا بأن يبقى «السارح في بستانه » يلتقط منه اللباب[1].
- تلخيص شرح آخر كما فعل العياشي في تلخيصه شرح ابن زكري على الصلاة المشيشية،غير أنه لم يكن تلخيصا حرفيا وإنما كان شرحا مستقلا فيه كثير من الإبداع والإضافة. ذلك أنه أراد يلخص من الشرح الأول «ما يتوقف عليه فهم المعنى ويصلح أن يضاف لما سبق» [2].
- تلخيص الشارح شرحه بنفسه، مثلما فعل مصطفى بن كمال الدين البكري الذي لخص شرحه على شرح الخروبي في شرح آخر سماه: **كروم عريش التهاني في الكلام على صلوات ابن مشيش الداني**[3].

3- نظائر الصلاة المشيشية

أشرنا إلى إغراء الجماليات الفنية والمعنوية للصلاة المشيشية كثيرا من العارفين على ترصيع صلواتهم ببعض تلك الجماليات، وفيما يلي تمثيل ببعض الصيغ التي وجدناها مشابهة لعبارات تلك الصلاة[4].

- مما قاله أبو الحسن الشاذلي في بعض صلواته - وهو تلميذ ابن مشيش - : «اللهم صل على سرك الجامع الدال عليك، محمد المصطفى كما هو لائق بك منك إليه »؛ وفي صلاة ابن مشيش «اللهم صل ... صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله. اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك ...»
- ومما قاله الشاذلي في حزبه الكبير : «وحُل بيننا وبين غيرك< وهو كقول ابن مشيش: «واجمع بيني وبينك وحُل بيني وبين غيرك ».

---

(1)- البكري، الروضات العرشية في الكلام على الصلوات المشيشية ، مخط. (2658د) م.و.الرباط ،95-94.

(2)- العياشي،م.س. 177/م.

(3)- سبقت بياناته.

(4)- القسطلاني، م.س. 533 - 592.

- وفي صلاة المحب القادري قوله : «اللهم صل على سيدنا محمد ... نور كل شيء وهداه، وسر كل شيء وسناه، الذي منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، الذي أدرك الحقائق بجملتها وفاق الخلائق برمتها ...»؛ وفي الصلاة المشيشية: «اللهم صل على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم عليه السلام فأعجز الخلائق...».

- وفي صلاة شيخ القسطلاني : «اللهم صل على سيد السادات، السر الظاهر والنور الباطن الجامع لجميع الحضرات »، وقد تقدم شبيه هذه الصفات في الصلاة المشيشية.

- وفي صلاة الشيخ أبي المواهب الشاذلي الوفائي في "حزب الفردانية" ([1]) قوله : «اللهم صل وسلم على النور الأول والسر الأنزه الأكمل، صَلّ اللهم عليه صلاة تُعرّفني بها إياه في مراتب عوالمه ومواطنه ومعالمه، حتى أشهده بعين العيان لا بالدلائل والبرهان، وأعرفه بالتحقيق في كل موطن»؛ ونظير ذلك في الصلاة المشيشية: «وعرّفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل ... وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روحي وروحه سر حقيقتي وحقيقته جامع عوالمي بتحقيق الحق الأول».

- ونظير ذلك في صلاة لأبي العباس أحمد بن موسى المسرعي، منها: «اللهم صل وسلم على عبدك ونبيك ورسولك سيدنا محمد فالق صبح الأنوار الوحدانية وطلعة شمس الأسرار الربانية وبهجة قمر الحقائق الصمدانية وعروس حضرة الحضرات الرحمانية ...».

كما نجده ضمن صلاة أخرى له سماها : «الدر الأزهر والياقوت الأبهر في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم نور الله الأزهر وسر الله الأكبر» يقول بعد صلوات وأدعية : «نسألك بنور وجهك العظيم المبرّة الجامعة من نور كمال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مصطفى عنايتك أن تتحد ذاتنا بذاته المقدسة بجلالتك، وتُحقق صفاتنا بصفاته المشرقة بمحبتك، وتُبدل أخلاقنا بأخلاقه المعظمة بكرامتك ...».

---

(1)- نسبها الشيخ يوسف النبهاني إلى سيدي علي وفا، **سعادة الدارين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، 262 - 264.

وهكذا فإن أكثر الصلوات تحتوي على جانبين : حقائق الذات المحمدية وما تقتضيه من تعظيم، ومحاسن الشمائل النبوية وما تقتضيه من مديح([1]). ولصدور هذه الصلوات عن عشق النبي الكريم صلى الله عليه وسلم والفناء في محبته، فإن كثيرا منها يطلب فيه المصلي التحقق بالذات المحمدية والتخلق ببعض كمالاتها، إمعانا في تحقيق أقصى ممكن في المحبة والتوحّد.

شرح ابن عجيبة لصلاة ابن مشيش

1 - التحقق بالصلاة (تفعيل النص)

اعتبر الصوفية المعرفة الإلهية سبب الخلق وغايته، وأنها أول فرض افترض الله على عباده، انطلاقا من قوله تعالى :﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات، 56): وقد فسر ابن عباس العبادة هنا بالمعرفة([2]). لكن السالك في طريق القوم يمر عبر معارف وحقائق في عملية جدلية متصاعدة نحو حقيقة واحدة نهائية يندفع نحوها الصوفي أوينجذب إليها أو بها؛ فهو لا يبحث عن مجهول، ولكنه يسعى ليكتشف في ذاته حقيقة مقررة قبليا، فتغدو الحقيقة لديه عين الوجود والمعرفة، أسماء لمسمى واحد؛ قال العارف للمريد: «إن الشأن من يكون هو عين الإسم، وذلك بعد الفناء في الإسم ثم في الذات».

وعند القوم أن للمعرفة بين الله وعباده مستويين- مع وحدة مصدرهما الإلهي- وهما: معرفة تعرّف، ومعرفة تعريف.

- فالتعرف أن يُعَرِّفَهم الله نفسَه، ويعرّفهم الأشياء به، وهذه معرفة الخاصة، ويصطلحون عليها ب" المعرفة ".

- والتعريف هو أن يُريهم آياته في الآفاق والأنفس يستدلون بها على الخالق، وهذه

---

(1)-قال البناني « إن مدح، النبي صلى الله عليه وسلم والثناء عليه من نتائج محبته »محمد عبد السلام البناني،م.س.91.

(2)- السراج الطوسي،م.س. 63.

معرفة العامة[1]، أو " العلم". إذ العلم يثبت بالمعرفة، كما أن العقل يثبت بالعلم، أما المعرفة فإنها تثبت بذاتها أي بتعرّف الله للعارف؛ فإذا تعرّف إليه أحدث له علما فأدرك العلم بالمعرفة، وبالعلم يقوم العقل الذي هو آلة للعبد يعلم بها ما عُرِّفَ[2].

- والعلوم عند القوم أقسام ثلاثة : علم الشريعة (أو الحكمة) وعلم الطريقة (أو التصوف) وعلم الحقيقة.
- فعلم الشريعة أن تعبده لإصلاح الظواهر، وهو للعامة من الطالبين للأجور.
- وعلم الطريقة أن تقصده لإصلاح الضمائر، وهو للخاصة من السائرين بالحضور.
- وعلم الحقيقة أن تشهده لإصلاح السرائر، وهو لخاصة الخاصة من الواصلين إلى رفع الستور.

فثمرة العلم العمل، وثمرة العمل الحال، وثمرة الحال الذوق والمعرفة.

وعندهم كذلك أن «كل علم لا يُبلغ صاحبه الحقيقة فهو ناقص» [3].

والمقرر عند الصوفية أنه «ما ثم إلا الحقيقة» إذ لا فاعل إلا الله، ولا موجود سواه. غير أن للحقيقة وجهين : حقيقة نورانية وهي ما برز من القدرة ووافق الحكمة فكان في صورة طاعة أو موافقة للشرع الإلهي؛ وحقيقة ظلمانية وهي ما برز من القدرة وخالف الحكمة فكان في صورة معصية أو مخالفة لشرع الله[4].

فالسلوك المعرفي عندهم (لا "نظرية المعرفة ") يبدأ من العمل بعلم الشريعة وهو ما نسميه "التأوّل"، ويمر عبر آداب الطريقة حيث يحصُل التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل وهو ما ندعوه "التحول"، لكي ينتهي إلى كمال المعرفة وهو " التحقق" الذي هو عين التخلق بالأخلاق المحمدية الظاهرة والباطنة.

وهذا المسلك هو الذي ترسم معالمه صلاة المولى عبد السلام بن مشيش، المشهورة، وذلك بتبيان الحقيقة المحمدية وطلب الوصول إليها والتدرج في التحقق بها. فالنص الديني عموما عند الصوفية، بدءا بالقرآن الكريم، نص وظيفي، إذ أنهم، فضلا عن

---

(1)- الكلاباذي م.س. 64.

(2)- م.ن.65.

(3)- ابن عجيبة، **شرح صلاة ابن مشيش**، مخط. (1736 د) م.و. الرباط .14.

(4)- م.ن.15.

حرصهم على تطبيق أحكامه، يردّدون قراءته باستمرار قصد التشبع بمعانيه وتحقيق مراميه. وفي هذا الاتجاه كانت الصلاة المشيشية من أبلغ النصوص الوظيفية في سلوك الطريق الصوفي. فضلا عن جماليتها الفنية؛ ذلك أنها نوع من الأذكار المعمول بها في أوراد القوم (كما أسلفنا). واستلهاما من شرح ابن عجيبة على هذه الصلاة بدا لنا أن نقسمها إجمالا إلى شقين نسمي أحدهما "الحقائق" ونسمي الأخر "الطرائق" :

1.1-**الحقائق**

وينقسم هذا الشق إلى أقسام تشير إلى ظاهره عليه السلام وباطنه ووساطته بين الحق والخلق، وهذه الأقسام هي:

- الباطن والظاهر في قول ابن مشيش : «انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار»،وقوله : «وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق ».
- العلم الباطن في قوله : «وفيه ارتقت الحقائق».
- العلم الظاهر في قوله: «وتنزلت علوم آدم عليه السلام ».
- الوساطة في إبراز الأسرار والأنوار، في قوله : «فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة..." إلى قوله: "إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط».
- كونه عليه السلام سرّ الله الجامع، في قوله: «اللهم إنه سرك الجامع ».
- كونه دالاً على الله وحده، حافظا للأرواح من الهلاك، في قوله : «الدالّ عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك» .

2.1-**الطرائق**

ويتضمن هذا الشق مراتب السلوك للتحقق بالحقيقة المحمدية في صيغة أدعية مشيرة إلى تلك المراتب، وهذه الأدعية هي :

- طلب متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاقه، في قوله: «اللهم ألحقني بنسبه، وحققني بحسبه».
- طلب معرفته عليه السلام معرفة خاصة كاملة على أنها واسطة لمعرفة الله. وذلك في قوله : «وعرّفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل وأكرع بها من موارد الفضل».

- طلب السلوك إلى حضرة القدس على كاهل السنة المحمدية المنصورة، في قوله: «واحملني على سبيله إلى حضرتك، حملا محفوفا بنصرتك ».
- طلب الغيبة عما سوى الله، في قوله : «واقذف بي على الباطل فأدمغه».
- طلب الإدخال في بحار الأحدية في قوله: «وزجّ بي في بحار الأحدية».
- طلب النجاة من الأوهام والشكوك في قوله : «وانشلني من أحوال التوحيد».
- طلب الغرق في الذات الإلهية (أو الوجود الحق) في قوله : «واغرقني في عين بحر الوحدة».
- طلب الكون بشهود الذات وحدها، في قوله: «حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها».
- طلب حياة الروح بشهود ظاهره عليه السلام، في قوله : «واجعل الحجاب الأعظم حياة روحي».
- طلب تصفية الروح حتى تنقلب سرّاً بشهود حقيقته عليه السلام كلها، ظاهرها وباطنها وذلك بقوله: «وحقيقته جامع عوالمي» .
- طلب انصراف العوالم إلى حقيقة الموسوط بقوله : «بتحقيق الحق الأول».
- طلب سرعة إجابة الدعاء من باب خرق العادة بقوله : «اسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكرياء».
- طلب الإعانة ظاهرا من الله ليكون عبدا خالصا له، بقوله : «وانصرني بك لك ».
- طلب الإعانة باطنا لإخلاص العبودية لله ، بقوله : «وأيدني بك لك ».
- طلب الجمع على الله بشهود الربوبية بقوله : «واجمع بيني وبينك».
- طلب الحيلولة بينه وبين غير الله، بقوله : «وحل بيني وبين غيرك».
- ذكر اسم الله (دون النداء الدال على البعد) ثلاثا لإفناء العوالم الثلاثة: المُلك والملكوت والجبروت.
- الإشارة إلى الاتصال بالمحبوب على الدوام في دار البقاء بتلاوة قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ «القصص، 85».

- ذكر دعاء أهل الكهف تبتلا وتشبها بهم في قوله تعالى﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ (الكهف، 10).

2-مراتب التحقق

تتعدد العوالم في الرؤية الوجودية للصوفي بحسب ترقّيه في السلوك والمعرفة. وبيّن ابن عجيبة مراتب عوالم الوجود في شرحه للمشيشية كما يلي:

1.2-**عالم الملك**: وهو كل ما دخل عالم التكوين من العالم الحسيّ، ويدرَك بالبصر والوهم.

2.2-**عالم الملكوت**: وهو ما بطن من أسرار المعاني، ويدرك بالبصيرة والعلم.

3.2-**عالم الجبروت**: وهو ما لم يدخل عالم التكوين من الأسرار الأصلية، ويدرك بالبصيرة والعلم بعد معرفة الملكوت.

والملك والملكوت والجبروت جميعا محلها واحد وهو الوجود الأصلي والفرعي، لكن تختلف التسمية باختلاف النظرة، وتختلف النظرة باختلاف الترقي في المعرفة:

فمن نظر إلى الكون مستقلا بنفسه قائما بقدرة الله ولم يُكشف له عن رؤية صانعه سُمّي في حقه مُلكا، وكان صاحب هذه الرؤية محجوبا من أهل الفرق، محتاجا إلى الدليل والبرهان.

ومن فتح الله بصيرته ونفذ إلى شهود المكوّن في الكون أو قبله سُمي في حقه ملكوتا، وكان من أهل الجمع أهل الشهود والعيان.

ومن نفذت بصيرته إلى شهود أصل الفروع وهي "العظمة الأزلية اللطيفة" قبل أن تتجلى وتعرف، كان ذلك في حقه جبروتا، وكان من أهل الرسوخ والتمكين. وهناك عالم رابع جامع يسمى: "الرحموت" بالنسبة لمن نظر إلى نفوذ الرحمة السابقة في الأشياء كلها إيجادا وإمدادا، فيشهد ناظرُه العوالم كلها لتَمكّنه في إدراك سر الحقيقة المحمدية التي هي رحمة العالمين المهداة من رب العالمين[1].

---

(1)- م.ن. 1 - 19.

3-وظائف الحقيقة المحمدية

نستشف من شرح ابن عجيبة للصلاة المشيشية أن النور المحمدي يعرج بروح السالك نحو التحقق بالمعرفة، ذلك أن لهذا النور وظائف ثلاثا هي: وساطة الوجود والمعرفة، والدلالة والحجابة، وتصفية الأرواح والأسرار.

1.3 -وساطة الوجود والمعرفة

إن بحار الجبروت فياضة على الدوام بأنوار الملكوت، وهذه الأنوار أصلها "القبضة المحمدية" ؛ فمحمد عليه الصلاة والسلام هو سبب تلك الأنوار، وهو بذرة الوجود والسبب في كل موجود إلا أن الكل جبروتي لا هوتي[1].

لقد كانت أسرار الذات الإلهية باطنية محجوبة يتجلى فيها الحق باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلى باسمه الظاهر قبض قبضة من نوره فقال لها كوني محمدا، فمنها تكونت الأكوان؛ فظهور أسرار الذات لم يكن إلا من تلك القبضة النورانية.

ولما كانت الذات الإلهية عين صفاتها - في الحقيقة السُّنّية - وكانت الصفات الأزلية التي هي القدرة والإرادة والعلم والحياة لا تدرك، فقد أظهرها الحق في المحسوسات، وكان تجلّي الذات حيث تجلت الصفات، ومن نوره صلى الله عليه وسلم ظهرت أنوار الصفات الإلهية أي آثارها على ظاهر المخلوقات رحمة للعالمين[2] .

أما قلبُه عليه السلام فقد أشرقت في سمائه الصافية شموسُ الحقائق العرفانية والأسرار الربانية والعلوم اللدنية، جامعا بذلك ما تفرق عند غيره من الأنبياء والرسل؛ كما أن الله تعالى ألهمه – كما ألهم آدم – معرفة الأشياء وخواصها، وألسنة كل قوم وأخبارهم وما يكون من وقائع أمته في المستقبل، وخصه الله بأسرار لم يُطلع عليها أحدا من خلقه؛ ومن ثم فقد عجز أكثر هؤلاء الخلق عن إدراك حقيقته وما خصه الله به[3]، ومع ذلك فكل معرفة لا تأتي إلا من بابه وبوساطته، رحمة مستمدة منه عليه السلام؛ وعلى قدر إدراك حقيقة هذه الرحمة يكون التفاوت في المعرفة.

---

(1)- م.ن.19.

(2)- م.ن.8.

(3)- م.ن. 15 - 16.

2.3-الدلالة والحجابة

فبما أنه عليه السلام سر الله الجامع لما افترق في غيره شريعة وحقيقة وكتابا وأخلاقا، فإنه أنيط به جمع الناس على الله ودلالتهم عليه بأقواله وأفعاله وأحواله، وهو في الوقت ذاته حاجب الحضرة الإلهية، لا يدخلها أحد إلا على يديه: وهو كذلك حجاب الأرواح الذي يحفظها من الهلاك فيما لا تقدر عليه من بحر الجبروت، بواسطة الحدود الشرعية: وذلك من رحمته عليه السلام بالخلق الذين يسيرون على سبيله وسنّته، فيحملهم ويوصلهم سالمين إلى حضرة الله [1].

3.3-تصفية الأرواح والأسرار

إن كل متوجّه إلى الله لا يصل إلى معرفته - في السلوك الصوفي - إلا عن طريق التحقق "بحسب" محمد عليه السلام. وما هذا التحقق إلا التخلق بأخلاقه الظاهرة والباطنة، وهو تخلق يمنع المتصف به من الوقوع في الجهالات، ويمنحه العلوم النافعة وراثة نبوية وإلهامات لدنية من المواهب الربانية؛ كما يَحمله ذلك الخلق المحمدي حملا خاصا محفوفا بالعناية والنصر إلى الحضرة الإلهية، وذلك عبر مراحل متتابعة من حضرة القلوب إلى حضرة الأرواح ثم حضرة الأسرار: وسالك هذه الحضرات محتاج إلى الحجاب الأعظم عليه السلام ليحي روحه بإثبات الشريعة (أو الحكمة) - بعد الغرق في بحر الوحدة (أو القدرة)- فتبقى الروح منعمة في حضرة الشهود على نعت الهيبة والأدب، ويبقى باطن السالك حريةٌ وظاهره عبودية: وهو محتاج بعد ذلك إليه عليه السلام في تصفية روحه حتى تنقلب سرا، وذلك بشهود روح النبي صلى الله عليه وسلم. ثم إن الناهج في نهايات الطريق محتاج إلى جملته عليه السلام لتصفية سره، فيتمكن إذ ذاك من تحقيق الحقيقة بجمع عوالمه الباطنية وهي العلم والفهم والفكر والعقل والنظر والاعتبار، وما هذه العوالم إلا " الحقيقة المحمدية" أو القبضة الجبروتية، مع النظر إلى الجبروت الأصلي وهو الحق الأول، وهو دوام شهود الربوبية المستمَدّ من الشهود السابق في عالم الأرواح حين﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فظاهره عليه السلام مُلك، وباطنه ملكوت، والجمع بينهما جبروت[2].

---

(1)- م.ن.28.

(2)- م.ن.28.

العوالم	مقامات الدين	مقامات السلوك	غاياتها	ثمراتها	وسائلها
الجبروت	الإحسان	الحقيقة	العبودة (الحرية)	الوجود	المعرفة
الملكوت	الإيمان	الطريقة	العبودية	الوجدان	العلم
الملك	الإسلام	الشريعة	العبادة	التواجد	العقل

مقامات الشهود	الحضرات	أصحابها	مقاماتهم
الذات في الصفات أو الجمع في الفرق	حضرة الأسرار	الواصلون أهل البقاء	المكالمة
الذات وحدها في غيبة عن الصفات	حضرة الأرواح	السائرون أهل الجمع والعيان أو الجذب والفناء	المشاهدة
آثار الصفات	حضرة القلوب	الطالبون أهل الفرق والبرهان أو أهل الحجاب	المراقبة

نص الصلاة المشيشية

الحقائق	الطرائق
اللهم صل على من منه انشقت الأسرار. وانفلقت الأنوار.	اللهم ألحقني بنسبه. وحقّقني بحسبه.
وفيه ارتقت الحقائق.	وعرفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل.
وتنزلت علوم آدم عليه السلام.	وأكرعبها من موارد الفضل.
فأعجز الخلائق.	واحملني على سبيله إلى حضرتك.
وله تضاءلت الفهوم.	حملاً محفوفاً بنصتك.
فلم يدركه منا سابق ولا لاحق:	واقذف بي على الباطل فأدمغه.
فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة.	وزجّ بي في بحار الأحدية.
وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة.	وانشلني من بحار التوحيد.
ولا شيء إلا وهو به منوط:	وأغرقني في عين بحر الوحدة.
إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط:	حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها:
صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله.	واجعل الحجاب الأعظم حياة روحي.
اللهم إنك سرك الجامع الدال عليك.	وروحه سرّ حقيقتي.
وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك.	وحقيقته جامع عوالمي:
	بتحقيق الحق الأول.
	يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن.
	اسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكرياء عليه السلام
	وانصرني بك لك.
	وأيدني بك لك.
	واجمع بيني وبينك
	وحُل بيني وبينك الله الله الله
	﴿ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾
	﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾

قصيدة في الحضرة النبوية

لابن عجيبة في محاذاة الصلاة المشيشية

وصلِّ إله العرش في كل لمحة … على عنصر الوجود سر محمد
تقدّم كلَّ الكون نورُ بهائه … فكان إلى الرحمان أول عابد
قد انشقت الأسرار من سر سره … فأبدى لنا سر الإله الممجد
ومن نوره الأسنى قد انفلقت لنا … معاني صفات الذات من نور أحمد
وفي سما قلبه الضحى قد ارتقت … شموس حقائق الإله الموحَّد
وكل علوم قد تقادم عهدها … تنزلت في قلب الحبيب محمد
فأعجز كلَّ الخلق بحرُ كماله … وكيف يُحاط البحر بغرف اليد
تلاشت فهوم الخلق في بحر سره … فلا سابق يدري حقيقة أحمد
ولا لاحق كل تضاءل فهمه … وكيف ينال الشمس من هو عن بعد
رياض بساتين المعارف بهجت … بزهر جمال من شريعة أحمد
كذاك بحار الجبروت تدفقت … بأنواره في كل غيب ومشهد
ولا شيء من كون تجلى بظاهر … ولا باطن إلا ونيط بأحمد
توسط في الأشياء نور بهائه … فلولا وساطة النبي محمد
لكان على الأصل الموسوط من الجفا … ولم ير في الكونين نور محمد
عليه من الله العظيم صلاته … تليق بقدره الرفيع الممجد
توصلها أيدي الكرامة والجبا … ينال بها رفعا يجل عن الحد
تكون به أهلا كما هو أهله … فأعظم به قدرا من العز والمجد
فلا سر إلا من معادن سره … ولا علم إلا من بحار محمد
لقد جمع الأسرار سر كماله … وكل إليها والحسن في ذات أحمد
فقد نبع الأسرار من بحر سره … ودل على السر العظيم الموحد
أتي بكتاب لا تحاط علومه … عجائبه تربو عن الحصر والعد
تحاكي معانيه بحارا زواخرا … وتزهو على الدر اليواقيت في العقد
لقد خصنا الإله معشر أمة … بأشرف عز من كرامة أحمد
رسولا كريما هينا مبجلاحميدا … عظيما في السيادة والمجد
حبيبا مشفعا وزيرا مقربا … يوصل حضرة الشهود إلى العبد
حجابا عظيما واقفا متأدبا … يرد عن الإلحاد والزيغ والبعد

فيارب بالهادي الشفيع محمد ... لحوقا بنسب الحبيب محمد
بتحقيق حسبه الذي هو عنصر ... لكل كمال بالمفاخر مسند
وعرفني إياه بمعرفة عدت ... تسلمني ورد الجهالة والبعد
ونكرع منها من موارد فضلكم ... ونروي من التسنيم أعظم مورد
على نهجه احملني لحضرتك التي ... إليها يأوي أولو البصائر والأيد
فحف بذاك الحمل نصرتك التي ... تخص بها أهل العناية والود
على الباطل اقذف بي فتدمغ كل ما ... يزاد على الفرد العلي من الضد
وفي أبحر من الحقائق زج بي ... حقائق أهل الذوق والسر والوجد
ومن أوحال التوحيد فانشلني إنها ... عقائد أهل الزيغ والجهل والبعد
وفي بحر عين الذات أغرقني إنه ... محل شهود الحق في كل مشهد
إلى أن يصير الكل مني فانيا ... في كل معاني الذات من شدة الوجد
فحينئذ نرى ونسمع واجدا ... به يقع الإحساس في غيبة العبد
حياتي فاجعل في شهود وساطة ... لنور حجابك العظيم الممجد
ونوّر إلهي سري حقيقة مشهدا ... حقيقته العليا مواضع مقصد
بتحقيق حق أول متأصل ... قديم بلا شكل هناك ولا حد
هو الأول والآخر مع ظاهر ... وباطن كل شيء في وحدة الفرد
فيا أول اجعلني في أول سابق ... إلى حضرة القدوس في خير مقعد
ويا آخر اختم لي بخير سعادة ... تضم إلى روحي الوصال المؤبد
ويا ظاهر حسن ظواهري التي ... بتهذيبها يسري المدد إلى العبد
ويا باطن زيّن بتحقيق نعمة ... الشهود بواطني بجمع مؤبد
ندائي فاسمع يا سميع لمن دعا ... سماع أبي يحيى الحصور الممجد
وبالنصر منك يا نصير تحقّني ... وأيد أموري بالهداية والرشد
وفي حضرة التقديس تجمع بيننا ... وبين شهود للجمال المؤبد
وحل بيننا وبين غيرك إنه ... حجاب من الوهم المبعد للعبد
الله بالتكرار أذكر داعيا ... بحرف نداء للقريب الموحد
ثلاثا ترقي الروح في كل مرة ... إلى أن تخوض الجبروت في مشهد
فيارب فرض القرآن أخبر أنه ... يردك يا روحي لجمع مؤبد
فيارب آت من لدنك برحمة ... تعم الأنام في معيب ومشهد
وهيئ لنا رشدا عظيما من أمرنا ... يكون سبيل الوصل للعلي الفرد

وصل وسلم دائما متواصلا على نخبة الأكوان سر محمد
مع الرضى عن كل الصحابة جملة ومن هو بالنور المحمدي مقتد

خلاصة

في شرح هذه الصلاة نلمس أثرا ما عبر عنه الشيخ ابن عجيبة " بالفتح" أو المعرفة، أو الشرح القلبي الذي يفتح للعارف آفاقا من الفهم والتأويل.

ويتجلى ذلك الأثر في مظاهر أهمها:

توجيه الشرح إلى المريد السالك على يد الشيخ الذي يعتبره ابن عجيبة شرطا في فهم ودرك ما يتكلم به من حقائق في شرحه: فبعد كلامه عن الفناء في الإسم ثم في الذات يقول: «وكلامنا كله مع من وجد شيخ التربية وأما من لم يجده فلا كلام معه إذ لا سر له» [1].

- التنظير للسلوك دونما رواية عن أحد، مما يشعر بامتلاكه معرفة خاصة لا يرجع فيها إلا إلى ما يفتح به عليه.
- التصرف في الشرح من حيث تعدد جهات النظر والفهم والمعرفة وذلك في بيان التعالقات بين المقامات السلوكية والحقائق العرفانية.
- التصرف في العبارة تبعا لذلك كما يظهر في المتعاطفات المعبرة عن جهات المعرفة في قوله : «أو تقول كذا أو تقول كذا أو تقول كذا».
- إبراز الخصوصية التربوية لتجربته السلوكية بذكر ما سمعه من شيخه الذي قال : «طريقنا ليس فيها إلا فناءان »[2].
- التصرف في الاصطلاح الصوفي أكثر مما نجده في شرحه حزب الشاذلي قبل خوضه التجربة الصوفية.

---

(1)- ابن عجيبة، شرح صلاة ابن مشيش، 10.

(2)-م.ن. 20.

ثانياً: أنموذج التوجيه

(إيقاظ الهمم في شرح الحكم)

1- "الحكمة" في الأصول العربية والإسلامية

1- 1- في اللغة

أشهر المعاني التي تدور عليها :

- « المنع" ويستعمل له لفظ " الحُكم" وقد يكون منعا من أجل الإصلاح ومنه "الحاكم".
- « التجربة" ومنه يقال للمجرب " المحكَّم" ومنه " الحَكَم" .
- " الإتقان" ويطلق على المجرب والمتقن للأمور اسم " الحكيم" [1].

2.1 - في القرآن الكريم:

وردت - حسب الفيزوبادي[2] -على ستة أوجه، استعمل في بعضها لفظ "الحُكم" .

أ-النبوة والرسالة ، كقوله تعالى : ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾(البقرة،251).

ب-التفسير والتأويل وإصابة القول، كقوله تعالى : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(البقرة، 269).

ج-فهم الدقائق والفقه في الدين، كقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم، 12).

د- الوعظ والتذكير كقوله تعالى:﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (النساء، 54).

هـ-آيات القرآن وأوامره ونواهيه، كقوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾(النحل، 125).

---

(1) - ابن فارس، م.س. (ح ك م)؛ ابن منظور،م.س. (ح ك م).

(2)- الفيزوبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحق. محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ط.3، القاهرة، 1996، 1/ 490.

و-حجة العقل على وفق أحكام الشريعة كقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾(لقمان، 12).

ومن أسماء الله تعالى : "الحكيم" فالحكمة منه تعالى «معرفة الأشياء على غاية الإحكام والإتقان» .

وقد جاء وصف القرآن الكريم بأنه "حكيم" في عدة آيات .

3.1 - في الحديث النبوي

وردت "الحكمة" في الحديث بلفظها هدفا للمؤمن، إذ «الحكمة ضالّة المؤمن»، ورافعة من قيمته[1]، كما وصفت فيه ببعض مظاهرها كالعزلة والصمت، بل اعتبر الحديث النبوي بعض الشعر حكمة أو حُكما[2]؛ أما مفهومها فقد ورد بألفاظ أخرى دالة عليها، "كالعلم النافع" الذي محله القلب، إلى غير ذلك.

لكن الحكمة ، بنص القرآن، هبة من الله كما في قوله تعالى:﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ﴾ (البقرة، 269)، وهي أيضا تعليم من النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى : ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة، 129؛ آل عمران، 164؛ الجمعة، 2).

2-"الحكمة" في التراث الإنساني

الحكمة وليدة التجربة؛ ولمّا كانت التجارب لا تتماثل ولا تنقطع، فلا بد أن يتبادل المتعاصرون تجاربهم ونتائجها كما لا بد أن يضيف الخلَف جديد تجاربهم إلى تليد أسلافهم؛ وأثناء ذلك التبادل وهذه الإضافة يتجلى تناصّ الحِكم في تضمين العبارات واستلهام الإشارات، وهذا التناص مظهر أصيل لتراكم العلوم وتعميق المعرفة الإنسانية في جميع المجالات، إذ أن التناقل القولي والفعلي للتجارب المختلفة والمتطورة هو السبيل الأمثل لتقدم البشرية نحو الأجدى والأفضل، وقد يمر الناس من أطوار مجانبة لهاتين القيمتين أحيانا، فلا تلبث أن تتيقظ القيم المثلى وأسبابها أحيانا أخرى ما بقي الإنسان مفكرا.

وإذا سلمنا بأن "القول" هو الحامل لفكر الإنسان، وأن فن القول هو الموصّل الأمثل للتراث الفكري، لزمنا التسليم بأن "الحِكم"، وهي من أجود فنون القول عبارة وأنفعها

---

(1)- السيوطي، الجامع الصغير، دار الفكر ، بيروت ، 1981 ، 1/ 591.

(2)- م.ن.1/ 376؛ ابن منظور، م.س.(ح ك م).

إشارة، قمينة بأن تبقى أفضل معالم السلوك الإنساني وأهداها لما يجديه نفعا في آنه ومآله.

وإذا صح تناقل الحِكم وثبتت فائدة تناصّها في الحياة المادية للإنسان، فهي في حياته الروحية أفيد، باعتبارها المطلب السلوكي الأسمى في توجه الإنسان إلى ما يتزكى به وما يُعرّفه بخالقه، كما أنها المسلك الإشاري الأمثل في توجيه العارف لغيره من طلاب الحكمة.

1.2- "الحكمة" في الفكر الفلسفي

هي في الأصل (كما قال التهانوي) إتقان الفعل والقول وإحكامهما[1]. وقد أُطلق ما يقابل لفظ " الحكمة" عند اليونانيين على " العلم" ثم أطلق على إحدى الفضائل الأصلية (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة)، ثم أطلق بعد ذلك على العلم مع العمل، فقيل: الحكمة هي استعمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة قدر الطاقة البشرية[2].

ويمكن التفريق في تعريفاتهم بين علم الحكمة، والحكمة العلمية، والحكمة.

- فعلم الحكمة «هو علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية» وموضوعه الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان[3]، وقد قُسم إلى حكمة نظرية (معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به): وحكمة عملية (خلقية ومنزلية وسياسية ومدنية).
- والحكمة العلمية هي العلم بالأمور المخصوصة بكل علم[4].

- أما الحكمة في ذاتها ففي مفهومها خلط واختلاف، فهي في طبيعتها البشرية الأولى ملكة أو هيئة للقوة العقلية العلمية، متوسطة بين الجربزة (المكر) وبين البلاهة[5]. ومن حيث الوظيفة هناك مَن قَصر الحكمة على القوة النظرية واستكمالها تصورا

(1)- التهانوي، كشاف اصلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، 1/ 506.

(2)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت، د.ت.1/ 491 - 492.

(3)- صديق القنوجي، أبجد العلوم ، دار الكتب العلمية، دمشق ، 1978، 2/ 245.

(4)- التهاوني ، م.س. 2/ 132.

(5)- والتوسط هنا حكمة لأنه «أحد أجزاء العدالة المقابلة للجور» م.ن.

وتصديقا، ومنهم من قصرها على الجانب العملي إصلاحا للمعاش والمعاد، ومنهم من جمع في مفهوم الحكمة بين الجانبين، استكمالا للنفس الإنسانية للتصورات والتصديقات سواء في الأشياء النظرية أو في الأشياء العملية، وجعل اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة غاية للحكمة العملية وحدها [1].

وأما طرق اكتساب المعرفة أو الحكمة التي هي "معرفة المبدإ" فقد صنّفها الفلاسفة، ومنهم علماء مسلمون، إلى طريقتين : طريق النظر والاستدلال، وطريق الرياضة والمجاهدات، وسموا من لم يلتزم دينا سماويا في الطريق الأولى حكيما مشائيا، وفي الطريق الثانية حكيما إشراقيا[2]. ومن ثم فإن بعض من عرّف " الحكمة" عند أهل السلوك الصوفي (المتبعين للشرع) بأنها «معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات»، جعل الحكمة بهذا المعنى أخص من علم الحكمة، لأنها من أنواعه[3].

وقد نجد أن التصوف تعريفاً هو " علم الحكمة" بذلك المعنى الجامع؛ ومما لامراء فيه أن الديانات السماوية جاءت بالحكمة العليا، وأن تراثها سابق على الأبحاث الحكمية ومآثرها؛ وقد يزعم أوائل الفلاسفة أن سند تعليمهم يتصل بلقمان الحكيم، ويؤيد ذلك كثير من الدارسين.

2.2- "الحكمة" في الفكر الإسلامي عموما

استمد المسلمون أصول الحكمة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مثلما استمدوا أصول التشريع وأنواع العلوم، وقد حدّ علماء الإسلام الحكمة بتعريفات متعددة نرتبها فيما يلي:

فالحكمة في مستوى أول تعني اقتران العلم والقول بالعمل، فهي معرفة الموجودات وفعل الخيرات[4]، أو العلم المؤيّد بالعمل والعمل المحْكم بالعلم[5]،فلا يسمى الرجل

---

(1)- القنوجي،م.س.2/ 245 - 248.

(2)- م.ن.2/ 248.

(3)- التهانوي، م.س. 2/ 132 ولا نوافقه على ذلك،إذ أن الحكمة الصوفية في الإسلام جامعة بين العلم والقول الناتج عنهما، فهي أشمل.

(4) الراغب،م.س.(حكم).

(5)- البقاعي، نظم الدرر ، دائرة المعارف العثمانية، 1989، 15/ 156.

حكيما حتى يجمع بين العلم والعمل[1]. وهي في مستوى ثان: «إصابة الحق والصواب في القول والعمل »[2] أي معرفة المناسبات والعلل والمقاصد.

وكلام الله تعالى موصوف في كتابه بأنه " القرآن الحكيم" و" الذكر الحكيم". كما أنه سبحانه بيّن وظيفة رسوله صلى الله عليه وسلم في القرآن نفسه، وهي أنه] يُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ[: وقد تحرّى السلف الصالح الحكمة في الأفعال كما بحث كثير منهم عن حكيم الأقوال التي يزخربها الحديث النبوي الشريف فصنفوا منها كتبا جليلة مثل كتاب **شهاب الأخبار** للإمام القضاعي (ت. 454 ﻫ) الذي اعتنى كثير من العلماء قديما وحديثا به ترتيبا وشرحا وتخريجا. وكتاب **النجم من كلام سيد العرب والعجم** لأحمد التجيبي الأندلسي (ت.550 ﻫ) وكتاب **الفائق في اللفظ الرائق** للقاضي عبد المحسن التنيسي، وكتاب **الحقائق في الكلام الرائق** للإمام جمال الدين بن غانم (ت. 744 ﻫ).

كما أن علماء المسلمين اهتموا برواية الحِكم عن الصحابة مثلما نجد في كتاب **نهج البلاغة** للشريف الرضي (ت. 406 ﻫ) وكتاب **حلية الأولياء** لأبي نعيم (ت.430 ﻫ)، وما نقل الإمام رشيد الوطواط (ت.573 ﻫ) من أقوال كل من الصحابة الخلفاء إلى غير ذلك.

ثم إن الكثير من أئمة المسلمين اهتم بصوغ الحكم أو جمعها، منهم وهب بن منبه والشافعي وسهل التستري والحكيم الترمذي وأبو الليث السمرقندي والرفاعي وأبو مدين التلمساني وابن عربي والإمام الشاذلي الذي جمع تلامذته ما أُثر عنه من حكم، وكثير غيرهم من العلماء والعارفين[3].

---

(1)- ابن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**،تحق.السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية،بيروت ،1978، 32.

(2)- ابن عطاء الله السكندري ،**الحكم**، تحق. أحمد عز الدين عبد الله ، المكتبة الأزهرية، القاهرة، د.ت.11.

(3) - م.ن.35 - 41.

3-"الحكمة" في التصوف الإسلامي

الحكمة عند صوفية الإسلام عموما تقوم على العلم والعمل، وتنتج عن التفاعل الحاصل بينهما: فالتجربة الحية الخاصة لدى الصوفي الذي يستغرق استغراقا كليا في العمل الشرعي بظاهره وباطنه، تجعله مهيأ لتلقي أنوار الحقائق الدينية وأسرار الشرائع ومقاصدها، بحيث قد تصدر عنه تعابير إشارية موجزة، هي نمط خاص من المعرفة ذات القيمة الحكمية الموجهة والنافعة له في سيره.

وقد عرّف الصوفية الحكمة تعريفات متكاملة لا تخرج عن المعنى الجامع بين العلم والعمل، فعرّفها بعضهم بحسب موضوعها، وبيّن بعضهم الآخر درجاتها، والآخر أنواعها، وبعضهم أقسامها، فقد عرفها الكلاباذي بأنها علم آفات النفس وتهذيب أخلاقها، ومعرفة مكائد الشيطان وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها [1]؛ وبيّن الكاشاني أنواع الحكمة ثم أجمل تعريفها في "الحكمة الجامعة" التي هي معرفة الحق والعمل به، ومعرفة الباطل والاجتناب منه[2]. وقد خصص ابن عجيبة لكل من العلم والقول والعمل حكمته بعد أن أجمل تعريفها بأنها «إتقان الشيء وإبداعه»، لكنه لم يَفصل بين الحكمة في العمل والحكمة في العلم، بل جعل الحكمة في العلم «تحقيقه والعمل به» كما أن العمل لا تتحقق حكمته إلا بالإتقان والإكمال[3].

وإذا رجعنا إلى "درجات الحكمة" عند أبي إسماعيل الهروي(ت.481 هـ) وجدناها مفصلة تفصيلا سلوكيا ، فهو بعد أن أجمل تعريف الحكمة في أنها «اسم لإحكام وضع الشيء موضعه» جعلها على ثلاث درجات:

أ- إعطاء كل شيء حقه وحدّه ووقته.

ب- شهود فعل الله وحُكمه.

---

(1)- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، 87.

(2)- وذلك بعد أن ذكر "الحكمة المسكوت عنها " وهي أسرار الحقيقة التي لا يفهمها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرهم أو يهلكهم، و" الحكمة المجهولة" وهي ما خفي علينا وجه الحكمة في إيجاده كإيلام بعض العباد وموت الأطفال.... الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحق. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981، 61 - 63.

(3)-ابن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، نشر عبد السلام بن عجيبة وعبد الصمد بن عجيبة، تطوان، 1982، 46.

ج- الإرشاد إلى الحقيقة عن بصيرة بغاية الإشارة[1].

وإذا كانت الدرجتان الأوليان ضروريتين في التجربة الصوفية، فإن الدرجة الثالثة غير محتمة على كل سالك، بل هي خاصة بالمرشد الذي يستعمل الإشارة في التربية الروحية مستهدفا توصيل المريد إلى الحقيقة الربانية. ولنستعرض مراحل التجربة الروحية الحية مستهدين بدرجات الحكمة الهروية، على أن نسمي الدرجة الأولى "التأصيل"، والدرجة الثانية: "الوصول"، والدرجة الثالثة: "التوصيل"، وذلك بأن نتابع رحلة المريد عبر هذه الدرجات إلى أن يصير عارفا فمربيا، لننتهي إلى أن هذه الرحلة في حقيقتها ما هي إلا توليد عملي أو "مواصلة". وتوليد قولي أو "تواصل". وإلى أن وسيلة هذا التوليد أو ذاك هو الإشارة التي يتوسل بها العارف في التربية فتكون عملية وتكون قولية، وكلتاهما هي "الحكمة" بعينها.

1.3- التأصيل

ونقصد به ما نفهمه من قول الهروي: «أن تعطي كل شيء حقه ولا تعدّيه حدّه ولا تجعله قبل وقته»، فنرى أن ذلك لا يتم إلا بإعادة التربية عن طريق الرجوع التدريجي إلى الفطرة الإسلامية السليمة التي تجعل المرء منسجما مع نظام الكون وقائما بالوظائف التي خلق من أجلها، ومنهج التربية الصوفية قاصد بالأساس إلى ذلك، ومن المقرر أن تجربة السلوك الصوفي الإسلامي تقوم على دعائم أهمها أربع:

أ- الاتصال بالعارف المربي.

ب- الاجتهاد في العمل وفق الشريعة الإسلامية.

ج- ملازمة المأذون فيه من الوظائف والأوراد.

د- التأدب مع المربي بما تقتضيه شروط الصحبة والتعلم، ومع سائر الخلق بما تستلزمه الأخلاق الإسلامية.

والغالب ألا يحتاج المريد إلى قراءة كتب التصوف، مكتفيا بتوجيه شيخه وما يتلوه ويدمن عليه من قرآن وأذكار، إلا إن أذن له الشيخ في شيء من تلك الكتب التي تنفعه في سيره، فتكون عنصرا مساعدا في التوجيه والإرشاد إلى ما ينبغي اتباعه أو اجتنابه من

(1)- محمود المنوفي، التمكين في شرح منازل السائرين، دارنهضة مصر، القاهرة، د.ت .199.

الآداب الظاهرة أو الباطنة، وتلك القراءة هي ما نصطلح عليه بـ "التحصيل"، ويشمل الاشتغال بكل العلوم الممكنة والجائزة، ولكن المقصود هنا قراءة كتب التصوف عامة، وهو أمر لا يغني عن التربية على يدي الشيخ المربي؛ أما اعتماد الكتب وحدها في السلوك عند عدم وجود المربي، فيحتاج إلى توافر شروط عسيرة في القارئ وفي المقروء؛ وحتى إن توافرت فإن السالك بواسطة الكتب لا يصل إلى النهايات، كما قرر ذلك أصحابها، فضلا عما في هذا السلوك من آفات لا مجال لتفصيلها، وقد كانت محل نقاش شارك فيه علماء ومتصوفة وألفت فيه رسائل وكتب كما تقدم.

وقد تدارس كثير من الصوفية بعض المصادر الأصلية في طريق القوم، أو أرشدوا مريديهم إلى الاستفادة منها، كما نهوهم عن قراءة الكتب التي لا تفيدهم في السلوك التربوي أو تكون مصدر تشويش خصوصا للمبتدئين الذين لمّا يتمكنوا من فهمها[1].

وفي هذا السياق نذكر أنه كان للإمام الشاذلي كتب مفضلة يداوم على تدريسها لمريديه في علوم مختلفة، ومنها كتب صوفية ككتاب **ختم الأولياء** و**الرسالة القشيرية** و**الإحياء** و**الشفا** و**قوت القلوب** الذي كان أبو الحسن يقول عنه «**القوت قوت**»[2].

2.3- الوصول

ونعبّر به عما قد نفهمه من قول الهروي في الدرجة الثالثة من الحكمة: «أن تشهد نظر الله تعالى في وعيده وتعرف عدله في حكمه وتلحظ بره في منعه».

فلا يتم للسالك ذلك إلا في النهايات التي من أسمائها عند القوم: "الوصول" وهو ما يناله السالك بعد رحلة التخلق والتحقق وما ينشأ عن تفاعلهما من تزكية للنفس وتطهر للقلب وفهم عن الله بما يلهم في كل ذلك، بحيث يصير العارف مدركا لحكمة الله وأفعاله، متخلقا بأخلاقه، متأدبا معه في عطائه ومنعه، راضيا عنه فرحا بكل ما يرد منه، بل فانياً عن سواه باقياً به؛ والعارف في هذا المقام يصل إلى نوع من الاكتمال الروحي الذي يساعده عليه أنموذج شيخه، بحيث يكون في سيره متشبها به في كل شيء حتى يغدو أنموذجا آخر منه، دون تكرار أو تماثل، قال أحدهم لمريده: ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا، وهذا توليد عملي يتحصل بالمصاحبة والاتباع والمحبة.

---

(1)- ذلك «أن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة وجواهر حكم مكنونة لا يكشفها إلا هم..» ابن عباد الرندي، **غيث المواهب العلية**، 48.

(2)- ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن**، تحق. د. عبد الحليم محمود، كتاب الشعب، 1986، 10.

3.3- التوصيل

ونقارب به ما عبّر عنه الهروي في الدرجة الثالثة بقوله: «أن تبلغ في استدراكك البصيرة، وإرشادك الحقيقة، وإشارتك الغاية».

فبالإضافة إلى أن قوله في هذه الدرجة يتضمن معنى "الوصول" الذي يصدر فيه العارف عن بصيرة، فإنه يتضمن نوعين من التوصيل يحتملهما هذا المصطلح. ونسمي الأول "بالتوصيل الفعلي" والثاني "بالتوصيل القولي" .

1.3.3- التوصيل الفعلي

ونعني به توصيل المريد إلى مدارج الكمال. ويتوسل المربي في ذلك بالإشارة التربوية التي هي حالية أكثر منها مقالية، تستمد قوة مدلولها وتأثيرها من همّة الشيخ ومن اقتداء المريد به اقتداء صادرا عن محبة وتقدير وصدق في القصد، بحيث يرتبط قلب المريد بقلب شيخه في أصرة روحية تنجذب بها روح الأول إلى روح الثاني وتنطبع أفعاله الشرعية بأفعاله. فيكون الشيخ ناقلا لأعمال السلف وأحوالهم إلى الخلف على أنه حلقة وصل فيما يطلق عليه "السند الروحي" (وما أقرب هذا من خصوصية المذهب المالكي الذي كان من أهم ركائزه عمل أهل المدينة. وقد كان ابن عطاء الله مالكيا كما هو مذهب ابن عجيبة)، وهذه صورة لتوليد فعلي يمكن أن يطلق عليها "المواصلة" .

2.3.3- التوصيل القولي

ونعني به الإنتاج القولي الذي يساعد المريد في تأصيله عن طريق التحصيل. وهذا القول يتوسل فيه الشيخ بالإشارة كذلك، وهو نوعان: إشارة مباشرة وإشارة غير مباشرة. فالإشارة القولية المباشرة مثل أو حكاية أو غيرهما مما يلقيه الشيخ شفويا على مسامع المريد ليأخذ منها ما يفيده في سيره.

أما الإشارة غير المباشرة فهي التي تتخذ وسيط الكتابة في الغالب، فيعمّ أثرها ويتجاوز زمن الكاتب، ولنطلق على الإشارتين معا: " التواصل" .

وأكثر الصوفية المربين لم يتخذ الكتابة والتأليف وسيلة للتربية، مكتفيا بتزكية المريدين وتأليف قلوبهم، ونذكر في سياق هذا الموضوع شيخ ابن عطاء الله أبا العباس المرسي، فهو لم يضع في هذا الشأن كتابا، هو ولا شيخه أبو الحسن الشاذلي الذي كان

يقول: كتبي أصحابي ، ويعلل ابن عطاء الله ذلك بأن «علوم هذه الطائفة علوم التحقيق، وهي لا تتحملها عقول الخلق »[1]؛ ومع ذلك فكثير من الصوفية خلّفوا تراثا مكتوبا.

والكتابة الصوفية متنوعة الدوافع والمواضيع والأغراض نثرا ونظما، إلا أنها يمكن أن تجمل في صنفين يحدد أحدهما دوافع الصوفي، ويحدد الآخر قصده، وتبعا لذلك كانت الكتابة الصوفية عموما إما بسبب فيضان الوجد وإما بقصد هداية المريدين.

4-حكم ابن عطاء الله

حازت مؤلفات ابن عطاء الله قبولا كبيرا في المغرب، - كما في المشرق -، فقد عكف المغاربة على تدارسها وشرحها، وخصوصا منها **حِكمه** التي نالت من العناية ما لم ينله كتاب صوفي، وجعلها القوم بمثابة الدليل النظري لسلوك الطريق. فقد اعتبر ابن خلدون صاحب **الحكم** من أئمة الهدى بين أهل السنة؛ كما عد الشيخ زروق كتبه أعلى ما ألف في التصوف؛ وقرر ابن عجيبة في مقدمة شرحه **للحكم** أنها أعظم ما صُنف في التصوف، وأنها مواهب لدنية وأسرار ربانية نطقت بها أفكار قدوسية وأسرار جبروتية، ونقل عن مولاي العربي الدرقاوي أنه سمع

الفقيه البناني يقول : كادت **حكم** ابن عطاء الله أن تكون وحيا.

وقد أربى شارحو **الحكم** العطائية بالعربية على أربعين شارحا، بل إن بعضهم - وهو الشيخ زروق - شرحها نيفا وثلاثين شرحا كما قيل؛ وبلغ ناظمو هذه الحكم تسعة، منهم ستة مغاربة، وبعض هؤلاء نظمها بالأمازيغية (وهو سيدي علي بن أحمد السوسي الدرقاوي (ت. 1328 هـ)؛ كما أن **الحكم** ترجمت إلى لغات أجنبية عدة منها التركية والمالوية والفرنسية والإنجليزية.

وإذا كانت **حكم** ابن عطاء الله قد بلغت هذه المنزلة فلأنها وسيلة توصيلية متصفة بأحسن صور القصد وهي " التعبير الإشاري" إذ أن حقيقة المعنى الإشاري تقوم في كونه قيمة عملية تلابس الدلالة الظاهرة للقول؛ وتلك القيمة مقرونة بالممارسة الحية، فالأقوال التي تُلقى إلى المقتدي تنعكس فيها آثار هذه الممارسة[2] فتؤثر فيه وتوجه سلوكه،

---

(1)- يقول أبو العباس المرسي: «جميع ما في كتب القوم عبرات دموع من سواحل من بحر التحقيق» ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، م.س. 24 - 25.

(2)- د. طه عبد الرحمن، «مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية» منشورات الجامعة الصيفية، وزارة الأوقاف، المغرب، 1991، 22 - 23.

يقول ابن عطاء الله في حكمته: «كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز» ويقول في الأخرى: «تسبق أنوار الحكماء أقوالهم، فحيثما صار التنوير وصل التعبير».

ومقتضى الإشارة أن تقترن اقترانا داخليا بالحكمة بحيث ينصرف الذهن عن المدلول الذي وضع له اللفظ في الأصل ولا يبقى فيه إلا المدلول الحكمي وحده. ولما كان التلازم قائما بين الحكمة والعمل أيضا، فلا غرو أن يجري استعمال لفظ الإشارة في معنى الحكمة، حتى نزلت منزلتها، وأن يختص لفظ التدبّر والاعتبار بالدلالة على هذا المعنى الحكمي قال بعضهم:

إنما الحكمة بنت الاختبار تجتليها النفس عند الاعتبار

1.4 - التأصيل في الحِكَم

قد لا نحتاج إلى الرجوع إلى السلوك الصوفي لدى ابن عطاء الله للاطلاع على مجاهداته ومواهبه وما وعده به شيخه[1]. ونكتفي بالديباجة التي قدم بها ابن عجيبة شرحه **للحكم**، فهي تجمع ما بين مصادر "التأصيل" ومعاني "الوصول" ومظاهر "التوصيل"، وذلك في قوله: «فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو منبع العلوم والأنوار ومعدن المعارف والأسرار، ومنه ملأ الله قلوب أوليائه بمحبته، واختص أرواحهم بشهود عظمته، وهيأ أسرارهم لحمل أعباء معرفته، فاستخرجت أفكارُهم يواقيت العلوم، ونطقت ألسنتهم بجواهر الحكم ونتائج الفهوم[2]. وهو يعني "بجواهر الحكم" ما سيشرحه من الحكم التي نطق بها لسان ابن عطاء الله بعد أن منَّ الله عليه بالأوصاف السابقة، ولم يغفل ابن عجيبة عنصر "التحصيل" عند ابن عطاء اللهَ فهو يذكر المصادر التي اعتمدها في تأليف تلك الحكم[3]. وهذه الإحالة تعكس بجلاء تحصيل الشارح أيضا وقدرة تمييزه لأصول الحِكم ومرجعياتها، مع أن نصوص الحِكم ليست مأخوذة من تلك المصادر بالحرف، وإنما هي جامعة «لما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة، مع زيادة البيان واختصار الألفاظ »[4].

(1)- قال له شيخه المرسي: «فوالله إن لزمت لتكونن فقها في المذهبين » ابن عجيبة. **إيقاظ الهمم**، 9.

(2) م.ن.51.

(3)- م.ن.24.

(4)- م.ن.24.

2.4- التوصيل

والقارئ **للحكم العطائية** يجد بينها تواصلا واضحا، إذ أن بعضها يشرح بعضا، كما قرر ذلك الشيخ زروق في أحد شروحه إياها، هذا إلى أن ذلك التواصل بين كتب ابن عطاء الله متحقق بجلاء، إذ أن كتابي **التنوير** و **لطائف المنن** هما كالشرح والتفصيل لمجمل الحكم، وهو تواصل داخلي. وإذ ليس من غرض البحث أن نستقصي ذلك باعتبار أنه أمر طبيعي ما دام صادرا عن كاتب واحد، فيكفينا أن نسوق مثالا واحدا للتواصل الذي حصل بين المريد وشيخه، وإن بقي في مستوى التأثر العباري، فابن عطاء الله يذكر أول رؤية لشيخه أبي العباس حين وجده يتكلم في درجات السالكين إلى الله ويقول: «الأول الإسلام وهو[...] ثانيهما الإيمان وهو [...] وثالثهما الإحسان وهو[...] وإن شئت قلت الأول عبادة والثاني عبودية والثالث عبودة، وإن شئت قلت الأول شريعة والثاني حقيقة والثالث تحقق ... »، يقول ابن عطاء الله: «فما زال يقول وإن شئت قلت وإن شئت قلت إلى أن بهر عقلي وسلب لبي فعلمت أن الرجل يغترف من فيض بحر إلهي ومدد رباني » ؛ ونجد ابن عطاء يستعمل نفس الأسلوب في كتابه **التنوير** حيث يقول : «وإنما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار، وإن شئت قلت: وإنما يعينهم على حمل الأحكام فتح باب الأفهام، وإن شئت قلت: إنما يعينهم على حمل البلايا واردات العطايا، وإن شئت قلت: وإنما يقويهم على حمل أقداره شهود حسن اختياره، وإن شئت قلت: وإنما يصبّرهم على وجود حُكمه علمهم بوجود علمه، وإن شئت قلت : وإنما صبرهم على حمل ما جرى علمهم بأنه يرى، وإن شئت قلت: وإنما يصبرهم على حمل أفعاله ظهوره عليهم بوجود جَمال»[1].

(1)- ابن عطاء الله، **التنوير في إسقاط التدبير**، مكتبة عبد السلام بن شقرون، د.ت.4.

شرح الحكم وحكم الشرح

أول ما يلفت الانتباه في شرح ابن عجيبة حكم ابن عطاء الله هو الاسم الذي وضعه له وهو **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**. إذ يظهر من هذا العنوان بوضوح أن القصد من الشرح يتجاوز تفسير الغوامض ليكون شرحا تربويا مُنهضا إلى العمل، وكأنه يستلهم معنى إحدى الحكم التي حصّل ابن عجيبة عباراتها الإشارية وتأصّل بإشاراتها العملية، وهي قول ابن عطاء الله: « لا تصحب من لا ينهضك حاله ولا يدلك على الله مقاله »، فابن عجيبة يقرر هذا النهج نفسه لاكتساب المعرفة التي من آثارها شرحه **للحكم** فيقول : «واعلم أن هذا العلم (التصوف) ليس هو اللقلقة باللسان، وإنما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق وإنما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقيل والقال، وإنما يؤخذ من خدمة الرجال وصحبة أهل الكمال»[1].

وكثيرا ما يصرح ابن عجيبة بنتائج هذه الصحبة التي تتجلى في فهمه العميق للحكم، فهما مكّنه من توليد حكم أخرى تُفصل الحكم المشروحة وتضيف إليها من فيض تجربة الشارح، لذلك جاءت دعائم الشرح مؤسسة على نتائج تلك الصحبة.

1- دعائم الشرح

1.1-الإذن

بعد ديباجة الشرح المناسبة والإشارة إلى أهمية علم التصوف ومكانه من الدين الإسلامي والإشادة بأعظم ما صنف فيه وهو **الحكم** العطائية، يصرح ابن عجيبة بسبب تأليف هذا الشرح وهو طلب شيخه العارف الكامل سيدي محمد البوزيدي؛ ولا يكتفي، كعادة المصنفين، بالإشارة العرفية لـ «الإخوان» أو لمن «لا يمكن أن يرد لهم طلب»، ذلك أن هذا الطلب في الآداب الصوفية له قيمته التربوية وقيمته الأدبية، فهو يدخل في سلوك المريد، كما أنه بمثابة الإذن الذي يقتضي الامتثال له رجاء التوفيق والتأثير، وابن عطاء الله يقول في هذا المعنى : «من أُذن له في التعبير فُهمت في مسامع الخلق عبارتُه وجُليت إليهم إشارتُه».

(1)- ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم**، 23.

2.1-حول الله وقوته

يصوغ ابن عجيبة اعتماده على الله في شرحه صياغة تُفهمنا أن شيخه هو الذي ينبهه إلى هذا الاعتماد، فلا ينسب الشارح لنفسه حتى هذا العمل القلبي، وذلك من دقائق الآداب عند القوم،وعبارة ابن عجيبة هي قوله: «ولقد طلب مني شيخنا العارف الواصل المحقق الكامل سيدي محمد البوزيدي أن أضع عليها [**الحكم**] شرحا،معتمدا في ذلك على حول الله وقوته »[1]، إذ طلب الشيخ يشمل هذا الاعتماد كذلك.

3.1- فتح الله من علمه وحكمته

والشارح يعطف ذلك على حول الله وقوته، وفي استعمال لفظ "الحكمة" ونسبتها إلى الله إشارة إلى أن الشارح يستقي من المعين الذي استقى منه صاحب **الحكم** المراد شرحها.

2-ضبط الحكم المشروحة

وُجد اختلاف في بعض الألفاظ بين نسخ **الحكم** العطائية التي تداولها الناس، فكان من الطبيعي أن يوجِد ذلك اختلافاً في شروح **الحكم** بحسب النسخ المعتمدة، وبرجوعنا إلى التحقيق الذي قام به أحمد عز الدين عبد الله **لحكم** ابن عطاء الله[2]، وجدنا أن الشرح العجيبي لهذه **الحكم** ينفرد بصيغ معينة لبعض ألفاظها دون باقي الشروح، فيختصر بعض التراكيب فيها أو يزيد لفظا يناسب الحكمة أو يختار كلمة أدق في تأدية المعنى إلى غير ذلك، ونبين بعض ذلك فيما يلي:

1.2-الاختصار

ومن أمثلته:

- نص الحكمة العطائية في النسخ المرجوع إليها: «أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة: عدم الرضا منك عنها؛ ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالما يرضى عن نفسه...» وهي في نسخة ابن عجيبة محذوف منها لفظ «لك» وهو حشو زائد[3].

---

(1)-م.ن.16.

(2) ابن عطاء الله، **الحكم**،105- 150.

(3)- م.ن.110.

- نص الحكمة العطائية في سائر النسخ : «إن لم تحسن ظنك به لأجل جميل(أو حسن) وصفه، فحسّن ظنك به لأجل معاملته معك ...» وفي النسخة العجيبية حذف لفظ «جميل أو حسن» والاقتصار على «وصفه» [1] اكتفاء بأن وصف الله لا يكون إلا جميلا.

2.2-الزيادة للتدقيق

ومن أمثلته:

- ورد في النسخ الأخرى غير العجيبية قول ابن عطاء الله: «الحق ليس بمحجوب، وإنما المجوب أنت عن النظر إليه» ، وفي هذه النسخة قوله : «الحق ليس بمحجوب عنك، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه »، ففي زيادة لفظ «عنك» توجيه الكلام إلى المخاطب بالضمير «أنت» ، وفي هذه الزيادة إشارة تربوية بين العبارتين «عنك» و «عن النظر إليه» [2].

- تفردت النسخة العجيبية بزيادة لفظ «قلوب» في حكمة ابن عطاء الله القائلة: «العبارات قوت لعائلة قلوب المستمعين وليس لك إلا ما أنت آكل» [3]. وفي هذه الزيادة تحديد لموضوع القوت وإلا لم يتم المعنى المقصود من «أكل العبارات » .

- في الحكمة العطائية: «لا ينبغي للسالك أن يعبرعن وارداته : فإن ذلك مما يُقلّ عملها في قلبه ويمنعه وجود الصدق فيها مع ربه» [4] زيادتان، اشتركت النسخة العجيبية في الأولى منهما مع نسخة الشيخ زروق وهي زيادة لفظ «مما»الذي يفيد أن التعبير عن الواردات ليس إلا سببا من أسباب تأثيرها في القلب؛ أما الزيادة الثانية التي انفرد سيدي ابن عجيبة بها وهي لفظ «فيها» فلا يخفى ما فيها من تحديد لموضوع الصدق الذي لا ينبغي تعميمه في هذا السياق.

---

(1)- م.ن.112.

(2)-م.ن.110، ولم يقل المصنف " عنه" حتى لا يعود الضمير على " الحق" تعالى .

(3)- م.ن.173، ونجد شبه ذلك في زيادة لفظ " قلبك " في الحكمة القائلة : «لا تترك الذكر لعدم حضور قلبك مع الله فيه» وعند غيره «حضورك ».

(4)- م.ن.137.

3.2- الحذف للتحقيق

ومن أمثلته:

في حكمة ابن عطاء الله : «الأكوان ثابتة بإثباته، ممحوة بأحدية ذاته» زيدت واو قبل كلمة "ممحوة " ما عدا في نسخ الشرح العجيبي، وظاهر أن عدم إثبات واو العطف هنا أقوى في بيان التقابل بين وجهي الحقيقة الواحدة للأكوان.

4.2- الاستبدال المناسب

ومن أمثلته:

- جاءت الحكمة العطائية (المذكورة): «إن لم تحسن ظنك به لأجل (جميل) وصفه، فحسن ظنك به لوجود معاملته معك»[1] هكذا في جميع النسخ، لكنها في شرح إيقاظ الهمم جاء لفظ " لأجل" بدل لفظ جميل في النسخة العجيبية (كما سلف).
- في نسخ التحقيق كلها ما عدا العجيبية قول ابن عطاء الله : «ربما وردت عليك الأنوار، فوجدَت القلب محشوا بصور الآثار، فارتحلت من حيث نزلت»[2]، وفي نسخة ابن عجيبة «جاءت» بدل «نزلت» والأولى أنسب لأن فعلي «وردت» و «ارتحلت » يقتضيان المجيء لا النزول.
- الحكمة العطائية فس سائر النسخ: «جعله لك عدوا ليحوشك به إليه، وحرك النفس ليدوم إقبالك عليه» [3]. استبدل بلفظ «ليدوم» لفظُ «ليديم» في نسخة ابن عجيبة، وهو أقوى توحيدا وأنسب لمقابلة لفظ " ليحوشك" .

5.2- الاستبدال التصحيحي

ومن أمثلته:

هناك ألفاظ انفرد بها ابن عجيبة في صياغة الحكم التي شرحها، وكانت هذه الألفاظ أصح مما جاء في النسخ الأخرى، ومن ذلك مثلا:

- «لا يكن طلبك سببا إلى العطاء منه فيقلّ فهمك عنه ...»[4]. وجاء في سائر النسخ «تسببا » وهي لا تتعدى بإلى.

---

(1)- م.ن.112.

(2)- م.ن.140.

(3)- م.ن. 145.

(4)- م.ن.134.

- «تسبق أنوار الحكماء أقوالهم، فحيثما صار التنوير وصل التعبير»[1] وبدل كلمة «فحيثما» في النسخة العجيبية نجد «حيث» في غيرها، ومعلوم أن اتصال «ما»بـ «حيث» هو الذي يفيدها معنى الشرط.
- « إنما وسِعك الكون من حيث جثمانيتك، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك » جاء في غير النسخة العجيبية «جسمانيتك »[2]، وهي تكلف في الاشتقاق من «جسم» بخلاف المصدر الصناعي من «جثمان» المستعملة. هذا بالإضافة إلى تشاكل حركة أولها مع حركة أول «روحانية» وهي الضمة، بخلاف كسرة أول «جسمانية» ، وفي ذلك تناغم جمالي في الحكمة.

3-قصدية الشرح

إن ما يتّبعه ابن عجيبة في جميع الحكم هو شرح الألفاظ من حيث مقاصدها التربوية، لا لأنها غامضة المعنى فقط: فهو مثلا في الحكمة الأولى التي يقول فيها ابن عطاء الله : «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل » يشرح لفظ «الاعتماد» ولفظ «العمل» ليبين القصد منها في السلوك الصوفي: وأحيانا يفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فيشرح الأول باختصار مكتفيا بالوجه الذي يوافق المعنى الاصطلاحي في التصوف كما فعل مع لفظ «التجريد» في شرح الحكمة الثانية فقال «التجريد في اللغة هو التكشيط والإزالة، وأما عند الصوفية فهو على ثلاثة أقسام...».

4- التوليد الحكمي أو حكَم الشرح

إن شرح ابن عجيبة يمثل نمطا تأويليا متميزا، إذ يصوغ الشارح معاني الحكمة العطائية في أشكال حكمية مختلفة يستمدها من تحصيله وغنى تجربته فتتفرع أو تتنوع أو تتوازى أو تتراتب إلى غير ذلك مما يقتضيه الفهم والتأويل، وله علاقة معينة بالحكمة المشروحة، ومن ثم نجد صاحب **الإيقاظ** ينثر أقوالا حكمية تقدم للحكمة العطائية الأم أو تطعّمها،وفيما يلي نورد بعض النماذج من كل من التقديم والتطعيم الحِكمي:

---

(1)- م.ن.136.

(2)- م.ن.147.

1.4 - التقديم الحكمي

- تقديم: «إذا طلبت الحق الذي لا انفكاك لك عنه ورحلت إليه، فاطلب معرفة ذاته لا زخارف جناته، إذ هي كون من مكوّناته».

الحكمة: «لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل عنه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، وأن إلى ربك المنتهى».

- تقديم: «من أقبل على الله بملاطفة إحسانه، وجب عليه شكر ما أسدى إليه من لطائف كرمه وامتنانه، وإلا زالت عنه بسبب كفره وعصيانه».

الحكمة: «من لم يشكر النعم فقد تعرّض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها».

- تقديم : «إذا صح فقرك إليه وتحققت ذلتك بين يديه، أتحفك بأنسه وزج بك في حضرة قدسه».

الحكمة: «متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به».

- تقديم : «إذا فتح لك الباب فلا تحتاج إلى طلب لغناك بمسبب الأسباب».

الحكمة: «العارف لا يزول اضطراره ولا يكون مع غير الله قراره».

- تقديم : «من كان ظاهره محفوفا بالأنوار وباطنه محشوا بالأسرار، فكيف يركن إلى شهود الأغيار».

الحكمة: «أنار الظواهر بأنوار آثاره، وانار السرائر بأنوار أوصافه».

- تقديم: «لا يُخاف عليك من الجهل بالحق وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى وجهَلة الخَلق».

الحكمة: «لا يخاف عليك أن تلتبس الطرق عليك وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك».

- تقديم: «علامة شروق الأنوار ترك التدبير والاختيار، والاكتفاء بنظر الواحد القهار».

الحكمة: «الغافل إذا أصبح نظر ماذا يفعل، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به».

- تقديم : «كيف تطلب الجزاء على عمل لست له فاعلا، ولا علمت كون القبول له حاصلا».

الحكمة: «لا تطلب عوضا على عمل لست له فاعلا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا».

- **تقديم**: «الحمد دائما لله خلق فينا العمل وأعطانا عليه غاية المنى والأمل».

الحكمة: «إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق فيك ونسب إليك».

- **تقديم**: «إذا طلبت الدخول مع الأحباب، فقف ذليلا حقيرا بالباب، حتى يرفع بينك وبينهم الحجاب، من دون حيلة منك ولا أسباب، وإنما هو فضل من الكريم الوهاب».

الحكمة: «لو كنت لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك، ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستر وصفك بوصفه وغطى نعتك بنعته، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه».

- **تقديم**: «أخفى أولياءه في خلقه، فلا يطلع عليهم إلا من أراد أن يخصه بما خصهم به من سره».

الحكمة: «سبحان من لم يجعل الدليل على أوليائه إلا من حيث الدليل عليه، ولم يوصل إليهم إلا من أراد أن يوصله إليه».

2.4- التطعيم الحكمي

❖ **الحكمة**: «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل».

التطعيم: «فالشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده، أو تقول: الشريعة لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لإصلاح السرائر».

- «إن تطهرت الأسرار ملئت بالعلوم والمعارف والأنوار».
- «الاعتماد على النفوس من علامة الشقاء والبوس، والاعتماد على الأعمال من عدم التحقق بالزوال، والاعتماد على الكرامة والأحوال من عدم صحبة الرجال، والاعتماد على الله من تحقق المعرفة بالله».
- «علامة الاعتماد على الله أنه لا ينقص رجاؤه إذا وقع في العصيان ولا يزيد رجاؤه إذا صدر منه إحسان».

❖ **الحكمة**: «العجب كل العجب ممن يهرب مما لا انفكاك له عنه، ويطلب ما لا بقاء له معه، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور».

التطعيم: «من أعجب العجائب أن يفر العبد من مولاه، ويتوجه بالطلب لما سواه، مع أنه لا انفكاك له منه ولا محيد له عنه، إذ لا وجود له إلا منه ولا قيام له إلا به».

- « العجب كل العجب أن يهرب العبد مما لا انفكاك له من قدر الله وقضائه، ويطلب ما لا بقاء له من حظوظ تدبيره واختياره، إذ كل ما تدبره وتبرمه يفسخه القضاء ويهدمه».

❖ **الحكمة:** «لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير، والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل عنه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، وأن إلى ربك المنتهى».

التطعيم: من كانت همته الحظوظ النفسانية، فحاله حال حمار الساقية في السير دائم، وهو في موضعه قائم، يظن أنه قطع مسافة مما طلب، وما زاد إلا نقصا مع تعب».

- «ينبغي لك أيها المريد أن ترفع همتك إلى الملك المجيد، فترحل من رؤية الأكوان إلى طلب شهود الملك الديان، أو ترحل من الدليل والبرهان إلى رتبة الشهود والعيان ».

❖ **الحكمة:** «ما قلّ عمل برز من قلب زاهد، ولا كثر عمل برز من قلب راغب»

التطعيم: «يكون الزهد في الكون بأسره بشهود المكون وأمره».

- «لا عبرة بحركة الأشباح، إنما العبرة بخضوع الأرواح»
- «عبادة الزاهد حية باقية، وعبادة الراغب ميتة فانية».
- عبادة الزاهد متصلة على الدوام، وعبادة الراغب منقطعة بلا تمام».

❖ **الحكمة:** «من رأيته مجيبا عن كل ما يسأل ومعبرا عن كل ما شهد، وذاكرا لكل ما علم، فاستدل بذلك على وجود جهله».

التطعيم: «كتم الأسرار من شأن الأخيار وهتك الأسرار من شأن الأشرار».

❖ **الحكمة:** « بسَطك كي لا يبقيك مع القبض، وقبضَك كي لا يتركك مع البسط، وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء دونه».

التطعيم: «أخرجك عن شهود أثر الجلال والجمال لتكون عبدا لله في كل حال».

❖ **الحكمة :** «متى فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع هو عين العطاء».

التطعيم: «ربما دبرنا أمرا ظننا أنه لنا فكان علينا».

- «ربما أتت الفوائد من وجوه الشدائد، والشدائد من وجوه الفوائد».

- «ربما كمنت المنن في المحن والمحن في المنن ».
- «ربما انتفعنا على أيدي الأعداء وأوذينا على أيدي الأحباء».
- «ربما تأتي المسارّ من حيث المضارّ وقد تأتي المضارمن حيث المسار».

❖ **الحكمة**: «متى رزقك الطاعة والغنى به عنها فاعلم أنه قد أسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة».

التطعيم : «مهما أغناك به استغنيت به عن طلبه».

❖ **الحكمة**: «ما العارف من إذا أشاروجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده».

التطعيم: «العارف الحقيقي الراسخ المتمكن، قد كل لسانه عن التعبير ، واستغنى عن الإشارة والمشير، فإذا صدرت منه إشارة أو تعبير، فإنما ذلك لفيضان وجد أو هداية فقير».

❖ **الحكمة**: «الرجاء ما قارنه عمل وإلا فهو أمنية».

التطعيم: «الذي تفيده التقوى إنما هو فهم يوافق الأصول ويشرح الصدور ويوسع المعقول ».

❖ **الحكمة**: «مطلب العارفين من الله تعالى الصدق في العبودية والقيام بحقوق الربوبية»

التطعيم: «ما دام العبد مسجونا بمحيطاته محصورا في هيكل ذاته، لا تنفك عنه الحظوظ إما دنيوية أو أخروية، فلا تتحقق عبوديته لله وفيه عبودية لحظوظه وهواه»

- «مطلب العارفين إنما هو التحقق بالعبودية لمولاهم بالتحرر من رق هواهم ».

❖ **الحكمة**: «ربما أعطاك فمنعك، وربما منعك فأعطاك»

التطعيم: «افهم أيها الفقيرعن مولاك ولا تتهمه فيما به أولاك».

❖ **الحكمة**: «الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة».

التطعيم: «الأكوان ظاهرها ظلمة وباطنها نور، فمن وقف مع الظلمة كان محجوبا، ومن نفذ إلى شهود النور كان محبوبا».

❖ **الحكمة**: «من عبده لشيء يرجوه منه أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه، فما قام بحق أوصافه».

التطعيم: «نعوت الربوبية من العظمة والجلال تقتضي خضوع العبودية بالانكسار والإذلال».

❖ **الحكمة** : «ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول ».

التطعيم: «لا عبرة بالطاعة إذا لم يصحبها قبول، كما لا عبرة بالسؤال حيث لم يحصل به مأمول».

- «فرق كبير بين من شغله بخدمته، وبين من اصطفاه لمحبته واجتباه لحضرته».

❖ **الحكمة**: «متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك » .

التطعيم: «جَلّ حكم الأزل أن يضاف للأسباب والعلل ».

❖ **الحكمة**: «ليخفف ألم البلاء عنك علّمك بأنه سبحانه هو المبلي لك، فالذي واجهتك منه الأقدار هو الذي عوّدك حسن الاختيار».

التطعيم: «فالذي واجهتك منه أحكام قهره هو الذي عودك تمامَ إحسانه وبره، فالذي واجهتك منه ظواهر المحن هو الذي أسبغ عليك بواطن المنن؛ فالذي واجهتك من حضرة قهريته الرزايا هو الذي أتحفك بأنواع الكرامات والهدايا».

❖ **الحكمة**: «من ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره».

التطعيم: «من أعظم إحسان الله وبره كون لطفه لا ينفك عن قدره».

❖ **الحكمة**: «لا يخاف عليك أن تلتبس الطرق عليك وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك».

التطعيم: «لا يخاف عليك عدم وجود أهل التحقيق وإنما يخاف عليك قطاع الطريق؛ لا يخاف عليك من خفاء أهل الحق وإنما يخاف عليك من قلة الصدق ».

❖ **الحكمة**: «سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية، وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية».

التطعيم : «الفقر الحقيقي شامل لسائر الموجودات، والغنى المطلق واجب لمن تجلى في الأرض والسموات ».

❖ **الحكمة:** «ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه».

التطعيم : «قد يعطى الكرامة الحسية بعض من لم يتخلص من حظوظه النفسية».

❖ **الحكمة:** «ليكن همك إقامة الصلاة لا وجود الصلاة ».

التطعيم: «ليس الشأن حركة الأشباح إنما الشأن خضوع الأرواح».

❖ **الحكمة:** «لا تطلب عوضا على عمل لست له فاعلا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا».

التطعيم: «العبد مجبور في قالب مختار، فليس له فعل ولا اختيار، وإنما الفاعل هو الواحد القهار».

❖ **الحكمة:** « إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق فيك ونسب إليك».

التطعيم: «ينبغي لك أيها الإنسان أن تتأدب مع الملك الديان، فلا تنسب إليه النقص والعصيان، وإنما أغوتك نفسك والشيطان».

❖ **الحكمة:** «منعك أن تدعي ما ليس لك مما هو للمخلوقين، أفيبيح لك أن تدعي وصفه وهو رب العالمين».

التطعيم : «صاحب الكنز لابد أن يظهر عليه السرور، وصاحب الغنى لا يخلو من بهجة وحبور».

❖ **الحكمة:** «كيف تخرق لك العوائد، وأنت لم تخرق من نفسك العوائد».

التطعيم: «ما حجب النفس عن الشهود إلا ما تعودته من رؤية هذا الوجود».

❖ **الحكمة:** «ما طلب لك شيء مثل الاضطرار، ولا أسرع بالمواهب مثل الذلة والافتقار».

التطعيم: «ما طلب لك من مولاك شيء مثل اضطرارك إليه، والوقوف بين يديه، متحليا بحلية العبيد، هنالك تنال كل ما تريد».

- «التصفية ليست هي من فعل العبد وكسبه، وإنما هي بسابق عناية ربه».
- «يحصل الوصول ويبلغ المأمول بما من الله إلى العبد من سابق العناية والوداد، لا بما من العبد إلى الله من الكد والاجتهاد».

❖ **الحكمة**: «ما حجبك عن الله وجود موجود معه، إذ لا شيء معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه».

التطعيم: «الحق تعالى ظاهر ونوره للبصائر باهر، وإنما حجبه مقتضى اسمه الحكيم واسمه القاهر».

- «من قهاريته تعالى أن احتجب بلا حجاب، وغطى نور شمسه بلا سحاب».

❖ **الحكمة**: «لولا ظهوره في المكونات ما وقع عليها وجود الصفات، ولو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته ».

التطعيم: «لو ظهرت الأسرار اللطيفة لتلاشت الكائنات الكثيفة ».

- «الكون إنما هو خيال، فما دام موجودا في الحس رؤي وظهر، فإذا رجع إلى أصله بظهور أسراره التي قام بها اضمحل ولم يبق له أثر».

- «من وقف مع حس الأواني حجب عن أسرار المعاني ».

❖ **الحكمة**: «متى كنت إذا أُعطيت بسَطك العطاء، وإذا مُنعت قبضَك المنع فاستدِلّ بذلك على ثبوت طفوليتك، وعدم صدقك في عبوديتك».

التطعيم: «إذا كان الفقير يتضعضع عند الجلال وينهزّ عند حملة الأبطال ، فاعلم أنه ضعيف الحال متطفل على مقامات الرجال».

❖ **الحكمة** : «نور يكشف لك به عن آثاره، ونور يكشف لك به عن أوصافه ».

التطعيم: «نور الحس يكشف عن المحسوسات والنور المعنوي يكشف عن المفهومات».

- «نور الحس يكشف عن الأواني والنور المعنوي يكشف عن المعاني».

- «نور الإحسان يكشف لك به عن حقيقة ذاته، فلا ترى شيئا إلا رأيت صانعه فيه بواسطة تجلياته ».

❖ **الحكمة** : «ربما وقفت القلوب مع الأنوار كما حُجبت النفوس بكثائ الأغيار ».

التطعيم: «ربما وقفت القلوب مع أنوار الأحوال فتحجب عن مقامات الرجال أو مع أنوار المقامات فتحجب عن مشاهدة الذات » .

5 -حكم ابن عجيبة

يقول ابن عجيبة في آخر فصل من فهرسته وهو «ذكر ما أجرى الله على لساننا من الكلام والحكم نظما ونثرا»: «وقلت في بعض الحكم:

- لولا الوقوف مع ظلمة الأكوان لأشرقت على القلب شموس العيان.
- لولا العلائق والعوائق لأشرقت شموس الحقائق.
- لولا التدبير والاختيار لزال عن القلب ظلمة الأغيار.
- لولا الشهوات والحظوظ تصرّفت الهمم بأسرع من اللحوظ.
- لولا المساوئ والعيوب لظهرت أسرار الغيوب.
- لولا مجاهدة النفوس ما ظهر سر الخصوص.
- لولا صحبة الرجال ما عرف النقص من الكمال.
- لولا صحبة الأكابر ما طهرت القلوب والسرائر.
- لولا خدمة الرجال ما أدركت مراتب الكمال» [1].

مع ما يستشف من ظلال الحكم العطائية، على هذه الحكم، إلا أن ابن عجيبة يجمل السلوك الصوفي ونتائجه في حكمه؛ فحكمة «مجاهدة النفوس» إجمال لما فصّله في حكم عدم «الوقوف مع ظلمة الأكوان» و «العلائق والعوائق» و «التدبير والاختيار» و«الشهوات والحظوظ» و «المساوي والعيوب» ؛ ونتائج هذه الأسباب هي إشراق شموس الحقائق وزوال ظلمة الأغيار عن القلب وتصرف الهمم وظهور أسرار الغيوب إلى غير ذلك.

وما ذلك الإجمال والتفصيل في الحقيقة إلا خلاصة للتربية الصوفية التي لا تقوم إلا على ركنين هما المجاهدة المذكورة وصحبة الشيخ المربي. ونلاحظ أن ابن عجيبة بعد أن لخص الاشتغال الصوفي في «مجاهدة النفوس» وثماره في ظهور «سر الخصوص»، خصص ثلث حِكمه لصحبة «الرجال» وخدمتهم، تلك الصحبة وهذه الخدمة اللتين لولاهما ما عرف النقص من الكمال ولا طهرت القلوب والسرائر» ولا «أدركت مراتب

---

(1)- ابن عجيبة، الفهرسة،125.

ثالثاً: أنموذج المواجهة

شرح خمرية ابن الفارض

1 - رمزية الخمر عند الصوفية

إذا كنا نسلم بالطبيعة الرمزية للغة التخاطب العام، فلن نحتاج إلى التأكيد على الطبيعة نفسها للغات الخاصة أو التقنية في شتى الحقول، ذلك أن هذه اللغات تكون عادة أكثر إيغالا في الرمزية من اللغة الطبيعية. وإذا كان الصوفية قد اتخذوا لمجال اشتغالهم لغة خاصة، فهم في ذلك لم يشذوا عن أية مجموعة تزاول نشاطا خاصا بها فتطلق على مجال نشاطها مصطلحات خاصة تسمي بها ما يتعلق بهذا النشاط؛ إلا أن أهل التصوف شدّوا إليهم الانتباه بتداولهم ألفاظا جديدة، منها ما استقوه من القاموس الإسلامي فعمقوا دلالاته، ومنها ما استعاروه من معجم العرف العام فجعلوه رموزا لمعانيهم. وقد بلغ الأمر بالبعض أن اتهمهم بتعمد الغموض والإلغاز مستريبا في مقاصدهم، فما كان من بعض القوم إلا أن قابل التهمة والتشكك بما يناسبها من تحدّ واعتزاز.

ولعل من أسباب ذلك الاستغراب من لغة الصوفية راجع إلى ظن المستغرب أن لغة التدين والعلوم الإسلامية قد بلغت نهايتها ولم تعد في حاجة إلى مزيد أو تفصيل، مع أن الطبيعة العملية للخطاب الديني تقتضي الاجتهاد من أجل التحلي بمكارم الأخلاق التي هي أعلى مقاصد التدين، وهذا التحلي قد يستدعي التعبير عما يشعر به المجتهد في ممارسته وما يجده في سلوكه؛ ومن هنا فإن تفسير ظاهرة الغموض في الألفاظ الصوفية بأنها كانت تقية منهم بسبب ما أصاب بعضهم من أذى، أو غيرة على أسرارهم من أن يتداولها من لا يفهمها أو لا يستحقها، أو إرضاء للعامة بظاهر ما ازدوج معناه، إلى غير ذلك من التفسيرات، لم تكن بأولى مما ذكرناه من الضرورة الرمزية للتعبير عن المعرفة الخاصة، وإن كان لتلك التفسيرات حظها من الصواب.

وإذا صدق ما ذكرناه على جميع اللغات الفنية الخاصة، فإنه يبقى للتجربة الصوفية خصوصية أخص، ذلك أنها تجربة وجودية تستغرق كلية الصوفي الآنية وتشمل ما قبل حياته وما بعدها، وتستعلي في ذات الوقت على الواقع المعيش، ومن ثم فإن التعبير

عن مثل هذه التجربة يستعصي على اللغة الموضوعية فتستدعي وضع ألفاظ أخرى أو تحميل الألفاظ المعهودة دلالات ترمز أو تشير إلى أحوال الصوفي ومواجيده، لأن التعبير المباشر عن تلك التجربة ليس في المستطاع، وقد قال قائل القوم:

«إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، أوربما كانت العبارة عنها أغمض من الإشارة، لذلك قالوا: «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»[1] فالعبارة بمثابة اللباس الساتر للمعنى، أما الإشارة فإنها وإن كست المعنى إلا أنها أرق وألطف، بحيث إنها تظهره أقوى وأبهى[2] ، وتُولّد لدى المتلقي أصداء وإيحاءات أغزر مما تحدثه العبارة المباشرة التي تحمل قيمة البت والإلزام، فالإشارة عموما تثير خيال المتلقي وتمتعه بحرية الفهم، وتفتح له آفاق التأويل والإبداع.

وكثيرا ما استعمل «الرمز» بمعنى» الإشارة»، غير أن الصوفية عموما فرّقوا في الاصطلاح بين اللفظين، فالرمز »معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[3] .

2- فروق بين الإشارة والرمز

- الإشارة عند الصوفية ما يتعذر على المتكلم بيانه بالعبارة بسبب خفاء معناه: والرمز عندهم عباراته ظاهرة ولكن معناها باطن خفي لا يدركه إلا أهله.
- الإشارة يوجّهها الصوفي إلى غيره، كالشيخ مع مريده، ليقرّب له المعنى أو يدله على مسالك الطريق وينبهه إلى مزالقه أو غير ذلك؛ أما الرمز فإن القوم غالبا ما يستعملونه فيما بينهم في مراسلاتهم ومحاوراتهم.
- الإشارة تشمل الاصطلاحات السلوكية والذوقية كما تشمل الأمثال والحكايات التربوية؛ وأكثر الرموز استعارات لألفاظ مفردة، كأسماء المرأة مثل ليلى وغيرها وأسماء الخمر وأسماء الأماكن أو النبات إلى غير ذلك.

---

(1)-السراج، م. س. 414.

(2)-يقول الكاشاني: «إن فيها [الإشارة] فهم معنى لا تعرفه العبارة، فهي أبلغ من العبارة في تعريف المهم»... د. عاطف، جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دار الأندلس، 1982، 144.

(3)-السراج، م. س.، 414

- العلاقة بين العبارة المشيرة والمعنى المشار إليه لغوية في الاصطلاحات ومقامية في الأمثال والحكايات، والعلاقة بين اللفظ الرامز والمرموز إليه موضوعية ترجع إلى الواقع الحسي.
- الإشارة وظيفية والرمز معرفي.

3 - الخمر عند العرب وشعرائهم

كان شرب الخمر عند عرب الجاهلية من المظاهر الاجتماعية التي تجلت فيها بعض أخلاقهم كالكرم والجود، وذلك بالإنفاق على الندامى حين الشرب، وضبط النفس والعفو بعد السكر، كما عكس ميل بعضهم إلى اللهو والترويح على النفس من قساوة الحياة وشظف العيش؛ لكن عادة الشرب لم تكن مقبولة من المجتمع بإطلاق، فغالبية العرب آنذاك لم تكن ترضى على المسرفين في الشراب واللهو، بل كان هؤلاء يلقون من قومهم الزجر والهجران في غالب الأحيان، وها هو فتى القبيلة المقدام طرفة بن العبد يقول:

وما زال تشرابي الخمور ولذتي ... وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلها ... وأفردت إفراد البعير المعبد

ولقد اهتم شعراء الجاهلية عموما بالخمر معاقرةً وموضوعاً شعريا، بل إن منهم من كاد يختص بها كأعشى قيس وعديّ بن زيد، إذ خصصوا للخمر أسماء تختلف باختلاف المواد المعتصرة منها كالعنب والتمر والشعير، وأسماء البلاد التي كانت تجلب منها كبصري والشام والحيرة والعراق وغيرها، كما تصرفوا في كني الخمر بحسب لونها ودرجة إسكارها، ووصفوا دنانها وكؤوسها وحوانيتها ومجالسها وسقاتها[1] إلى غير ذلك مما يزخر به حقلها الدلالي.

وقد ورد ذكر الخمر بلفظها في القرآن الكريم ست مرات، خمس منها بمعناها الدنيوي المعروف والمذموم، وواحدة في خمر الجنة تشويقا إلى نعيمها، فقد خص الخمر بوصف لم يخص به غيرها من هذا النعيم كالماء واللبن والعسل، إذ قال تعالى: ﴿ **وأنهار من**

---

(1) -د. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، دار الأندلس، بيروت، 1978، 328 - 329.

خمر لذة للشاربين﴾(محمد، 15) فجعل الخمر نفسها لذة لا من أجل اللذة فقط. كما ورد في القرآن الحديث عن لون الخمر وأوانيها ومجالسها و آثار شربها إلى غير ذلك مما يعلو على ما عهده الناس من متعها الدنيوية الحسية؛ ولم يقتصر على لفظ واحد فيما يُسقاه المؤمنون في الجنة، فقد ذكر أيضا «الشراب الطهور» و «الرحيق المختوم».

ومع تحريم الإسلام لخمر هذه الدنيا، فإنه لم يكد العهد النبوي والراشدي يولي قليلا حتى عادت ظاهرة الشرب والتغني بالخمرة في الأشعار إلى سالف عهدها الجاهلي أو أرقى، بعدما شاع من ترف زمن الأمويين والعباسيين: غير أن فئة أخرى في الزمن ذاته لم يزدها ثراء المجتمع وبذخه إلا زهدا في الدنيا وإعراضا عن لذائذها وتشوقا إلى الآخرة ونعائمها؛ ومن هذه الفئة من لم يكتف بالاشتياق إلى الجنة وحورها وأنهارها، بل استبد به الشوق إلى رب الجنة والتلذذ بمناجاته والسكر بمحبته. فلم تترك فيه جنة المعارف بقية لجنة الزخارف-حسب مقابلتهم بين الجنتين الموعود بهما لمن خاف مقام ربه- وقد قالت عاشقة الذات الإلهية رابعة:

ليس لي في الجنان والنار رأي أنـا لا أبتـغي بحـبي بـديـلا

ولما كان كل من الشعر الجاهلي والإسلامي قد أثرى المعجم اللغوي والفني للإبداع في موضوع الخمرة، فإن هذا الشعر قد وسع الحقل الدلالي الذي سوى منه أهل التصوف روائعه الخمرية لتفصيل ما أشار إليه القرآن بإجمال، وذلك إخبارا منهم عن بعض حقائق الخمرة الأزلية وتشويقا إلى بعض رقائقها الأبدية.

4 -الخمر الصوفية

لما كان من مقتضيات التجربة الصوفية الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم المعنى والغيب، وكان ذلك الانتقال تحولا في الإدراك والشعور، فإنه كان من الطبيعي أن يغيب الصوفي عن عالم الحس ليدرك المعنى وعن عالم الشهادة ليشعر بالغيب أكثر مما يدرك غيرُه ويشعر، وبدرجة أقوى مما كان هو نفسه عليها قبل التجربة، سواء كانت تلك الغيبة جزئية أو كلية، وسواء كانت متقطعة أو دائمة. ولما كانت شدة محبة الله والشوق إلى معرفته - وهي من آثار الفناء في التوحيد المطلق- تأخذ بعقل المحب المشتاق ووجدانه وتجعله منتشيا بأنوار الجمال الأعلى، وكان يظهر على الصوفي شبه ما يظهر

على السكران من أثر الخمر المصنوعة. فإن الصوفي اختار- وفق مسلكه الإشاري- رمز الخمر الحسّيّة لوصف المحبة الإلهية التي أخذته عن كل شيء حتى عما كان يعتقد أنه يحبه ويهواه من دنياه. وكان يطلق على هذا الشعور لفظ الحب. لكن هذا اللفظ يصبح قاصراً عن وصف الحقيقة لأنه حقيقة لغوية يعني بها الدالّ نفسه في حين أن لرمزية الخمر اقتضاءات تثري الخيال.

ولقد استعار الصوفية من معجم شعراء الخمرة وزادوا عليه ما يقرّب للمتلقي أحوالهم ومواجيدهم. لكن خمر الدنان تبقى مفارقة لخمر الجنان . فالأولى يفقد محتسيها اتزانه وتعقله. والثانية يفقد شاربها وجوده كله. سكر الأولى عابر وسكر الثانية دائم. لذا قال قائلهم:

يصحو من الخمر شاربوها والعشق سكر على الدوام

والسكر عند القوم يفارق الغشية لأنها تغيّر الطبع وتذهب العقل فتنتقض الطهارة بخلاف الصحو. كما أنه أقوى من الغيبة لكنه يبقى دون الصحو [1]. إذ يتعاقب على السالك كل من السكر بشاهد الحال والصحو بشاهد العلم. وكلاهما بعد الذوق والشراب والريّ: «فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني. ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب. ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري: فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران. وصاحب الري صاح»[2]. حكى القشيري أن يحيى بن معاذ كتب إلى أبي يزيد البسطامي: «هاهنا من شرب من كأس المحبة لم يظمأ بعده» فكتب إليه أبو يزيد: «عجبت من ضعف حالك ! هاهنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يستزيد»[3]. وهناك من القوم من يعدّ السكر من حيث ترتيب السلوك في المرتبة السابعة من قسم الحقائق- وهو القسم التاسع - وقبل السكر مراتب المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة والقبض والبسط[4].

(1)-السراج. م. س. 416 - 417.

(2)- القشيري. **لطائف الإشارات** ، 239/1 – 240.

(3)- م . ن.. 240/1.

(4)- عبد الله الأنصاري الهروي. **منازل السائرين إلى الحق عز شأنه**. الحلبي. ط. 2. 1966. 42

ومن المفهومات التي أشار إليها الصوفية برمز الخمر: الذات الإلهية والأسرار والحب الإلهي والحقيقة والمعرفة والتوحيد والتجلي الإلهي والعارف والذكر والصدق والشهود ونور جمال الحق والوصال والروح والنور الإلهي وغير ذلك[1].

5 - خمرية ابن الفارض

في شعر ابن الفارض عموما تمازج عضوي بين الشعرية والصوفية، بحيث يصعب التفريق بينهما لأن كلا منهما يحيل إلى الأخرى عند هذا الصوفي الشاعر بالمعنى والصورة؛ وليست هذه الخاصية «سمة في كل شعر صوفي» كما رأى بعض الدارسين[2]. ذلك أننا نجد كثيرا من النظم الصوفي الذي يراعي المضمون المعرفي أو التوجيه السلوكي أكثر من مراعاة الصورة الفنية، وهذا فرق شائع في الأدب العربي حيث الاختلاف قائم بين ما هو شعر وما هو نظم فقط.

وإذا كان من المؤكد أن عامل الصدق في التجربة والقصد منها ينعكس على التعبير عن هذه التجربة، فإننا نجد أن هذا المعيار يصدق أكثر ما يكون الصدق على الخطاب الصوفي عموما لأن أول الشروط في تجربته صدق الطلب، كما يصدق هذا المعيار بصورة قصوى على شعر ابن الفارض الذي استغرقته تجربته استغراقا لم يكن معها في كثير من الأحيان يشعر بمن حوله، فهو «يقضي أغلب أوقاته دهشا شاخصا ببصره ... مسجى كالميت ... لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم، وما يزال كذلك حتى يفيق ... فيكون أول ما يتكلم به أن يملي ما فتح الله عليه من قصيدته ... »، كما يحكى عنه ابنه وسبطه[3]؛ ولم تكن أحوال ابن الفارض هذه أحوالا شاذة ولا غريبة، وإنما نتجت عما أخذ نفسه به من رياضات ومجاهدات وما نازله من أحوال ومقامات ظهرت نتائجها فيما تحلّى به من مكارم الأخلاق كما تجلت آثارها فيما أبدعه من رقائق الأذواق:

---

(1)-د. حسن الفاتح، المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، 1999 .185 - 178.

(2)-د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، 103. وهذا الدارس يرى بحق إحالة ابن الفارض تصوفه إلى شعره وشعره إلى تصوف.

(3)-عبد الغني النابلسي وحسن البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث ، بيروت، د. ت. ديباجة الديوان، 8.

حتى إنه ليمكن أن نلخص حياة ابن الفارض في أنها «مزاج من العمل والذوق»[1] فشعره نموذج صادق التعبير «عن تجربة ذاتية أصيلة» تتولد عنها القوافي والأوزان بتأثير المنازلات والمواجيد الروحي [2]؛ وهذا ما جعل ابن الفارض يعدّ شاعر الحب الإلهي غير منازع، وجعل من تغنوا بهذا الحب بعده عيالا على شعره ومنه ينهلون[3].

ولئن كان ديوان ابن الفارض كله صادحا بحب الجمال الإلهي وفائحا بوحدة الكمال المطلق، فإن أبدع ما عبق بهذه الوحدة وصدع بهذه المحبة خمريته الميمية- فضلا عن تائيته السلوكية- فلا غرابة أن يعتني بها الشراح من ذوي المشارب المختلفة والفهوم المتفاوتة، بل المتعارضة أحيانا عبر العصور المتوالية، وبلغات أخرى فضلا عن العربية، هذا إلى أن كثيرا من «أرباب الذوق من الصوفية وأصحاب الفكر من الباحثين» اعتنوا بديوان ابن الفارض كله شرحا أو ترجمة[4].

وخمرية ابن الفارض نموذج أمثل لاكتمال الرموز الخمرية عند الصوفية، إذ أن القصيدة مؤلفة من الرموز والاصطلاحات التي يتداولها القوم، وهي رموز مأخوذة من الحقل الدلالي للخمر الحسية، ولكنها تنزاح عندهم إلى ما يدير الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق، فالخمر« في شعر ابن الفارض رمز على المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان»[5].

---

(1)-د. محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، دار المعارف، ط. 2 ، د. ت. 56 - 62.

(2)-د. عاطف، **شعر عمر بن الفارض**، 305.

(3)-محمد مصطفى حلمي، م. . س. . 407

(4)-د م. ن. 101 - 110؛ عاطف، **شعر عمر بن الفارض**، 103.

(5)-عاطف، **الرمز الشعري**، 366.

شرح الخمرية

1 - المقدمة

بعد ديباجة الشرح المسبوكة في إشارات مناسبة للنص المشروح. يتحدث ابن عجيبة عن قيمة التوحيد وقسميه. ويميز توحيد الشهود والعيان بأنه «لخواص أهل الإحسان من أهل الذوق والوجدان»[1]؛ بعد ذلك يستعمل الشارح عبارة تفصح عن نيله من ذلك الشراب الذي لو بذلت فيه النفوس والأرواح لم يكن بذلها مكافئا له. وتلك العبارة هي قوله: «فياله من شراب ما أعذبه »[2] ؛ ثم يستعرض ترجمة الناظم، كعادته قبل الشرح، ليخلص إلى الإشارة إلى ديوان ابن الفارض وأشهر قصيدة فيه وأنفسها وهي تائيته» نظم السلوك» التي شهد فيها صاحبها نفسه بأنها غراء فريدة «لم ينسج على منوالها ولا يسمح خاطر بمثلها»[3] ، لأن ناظمها كان أثناء نظمها تحت تأثير أحوال خاصة كما سلف القول. ولا يختلف الأمر كثيرا في شأن الميمية الخمرية، فإن ابن عجيبة يرى أنها تقرب من التائية وتفوقها في الجوانب الشكلية، وربما حتى فيما يخص مضامين الخمرة الأزلية، فمعانيها «لا ينطق بها إلا لسان ملكوتي و قلب جبروتي»[4]، حسب ابن عجيبة الذي وزع كلامه بعد ذلك في هذه المقدمة على كل من القصيدة وناظمها ومعتمده في شرحها ووظيفته.

1 .1 - أوصاف القصيدة

يصف الشارح الخمرية بأنها:

- أعذب لفظا من التائية.
- أسلس نظما منها.
- أوجز عبارة.
- أرشق إشارة.

---

(1)-ابن عجيبة، شرح خمرية ابن الفارض، 81.

(2)-م. ن. ، 81

(3)-م. ن. ، 86

(4)-م. ن. ، 86

1. 2 - أعمال صاحبها

يتحدث الشارح عن الناظم فيذكر أنه:

- قرّب المدارك.
- بين المسالك.
- بالغ في مدح الخمرة الأزلية.
- أبدى أسرار الحقيقة الغيبية.
- كشف رداء الصون عن الأسرار الجبروتية.

1. 3- دعائم الشرح

يبين ابن عجيبة قبل حديثه عن الشرح ما اعتمد عليه من عون وضمانات وهي:

- الاستخارة النبوية، وهي من الأمور المشروعة في السنة.
- الإشارة المعنوية، وهي في الغالب إذن من شيخه بكيفية غير مباشرة، وقد اعتمد الإشارة بعد الاستخارة لأن ذلك من أدب القوم، ولو أذن له شيخه في الشرح أولا لكان هذا الإذن مغنيا عن الاستخارة.
- الاعتماد على عون الله وتوفيقه، وهذا عند الشروع في الشرح من باب التوكل على الله في العمل.
- استعمال «ما يفتح به الحق تعالى من مواهب منته»، وهو العطاء الذاتي الذي يضيفه الشارح إلى النص المشروح ويملأ به فراغاته انطلاقا من تجربته التي تفتحه على التلقي عن الله إلهامَه.

1. 4- وظيفة الشرح

بعد ذلك وصف ابن عجيبة شرحه بأنه تقييد مختصر، وذلك تواضعا منه، ووظيفة هذا التقييد أنه:

- «يبين الألفاظ»، ولا يعني به مجرد الشرح اللغوي، ولكن تفسير المعاني بحسب الظاهر.
- «يحل معناها»، وهو المستوى الثاني من التفسير أو التأويل – للمعاني الرمزية.

2 - الشـــرح

إن موضوع الخمرة الأزلية في النص المشروح ليس نصا إبداعيا أنتجه خيال الناظم فحسب، بل هو حال وجودي عاشه وحاول تصويره بالأدوات التي يمتلكها. والشارح أيضا ليس قارئا يستطلع معطيات النص فقط، ولكنه يعايش موضوع النص في تجربة مجانسة لتجربة النظم، وإن لم تكن مماثلة لها من جميع الوجوه، ذلك أنه وإن عبّ من الخمرة نفسها عبّاً يمَكّنه من أن يكون أقدر على الشعور بها ممن لم يذقها، وأكثر فهما للناظم واقترابا من مقاصده، وتفاعلا مع النص تفاعلا يستطيع معه أن يؤول معانيه، لكن تجربة الشارح تبقى لها خصوصيتها التي لا شك في اختلافها عن تجربة صاحب النص؛ ومن هنا يمكننا أن نعتبر شرح ابن عجيبة إنتاجا فعليا لهذا النص بسبب حصول «فعل التحقق» الذي هو تفاعل مع النص لإبراز الموقع الفعلي للعمل[1]، فحضور الشارح بتجاربه المعتادة في النص لا يُبقي الفهم والشرح عملية تلقّ سلبي. بل يصبحان تجاوبا منتجا لأنه مبني على عدم التماثل بين النص والشارح[2]، وعدم التماثل يكوّن أشكالا من الفراغ هي أساس عمليات التفاعل بين المتلقي والنص؛ ولكي يحصل التوازن في التلقي فإنه ينبغي أن تملأ هذه الفراغات من لدن المتلقي، وملؤها يكون بالإسقاطات الشخصية وما تقتضيه من تغييرات يسببها ما يثيره النص باستمرار من تغيروجهات النظر لدى المتلقي[3].

وإذا ما استعرضنا شرح ابن عجيبة لخمرية ابن الفارض فإننا نلاحظ بجلاء أشكالا من ذلك الملء المتحدث عنه، ومن ذلك:

2. 1- الاستشهاد

يسوق ابن عجيبة الشواهد الشعرية المناسبة والحِكم الموافقة لجوانب الموضوع، أو تعضيد السياق بما نظمه الشارح خصوصا من تائيته الخمرية.

2. 2-الشرح بالمخالفة

ومن أشكال الملء كذلك الإتيان بالمعنى المقابل على أساس ما يعرف بـ«مفهوم المخالفة» مثل شرح قول ابن الفارض:

---

(1) - "إيزر"، « فعل القراءة»،م.س.، 12 .

(2) - م. ن. 88 ، و 98

(3)- م. ن. 98 - 99.

ويطرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نُعمٍ كلما ذكرت نعم

إذ يقول ابن عجيبة: «... فلما ذكرت هذه المحبوبة، اهتزلها واشتاق لرؤيتها، وأما من عرفها واتصل بها وتمكن من شهودها فلا يهزه سماع مدحها لقوته وتمكنه ...»(1).

2. 3 - التعليل

ومما يملأ به ابن عجيبة فراغات النص- كما يجدها هو-: تعليل بعض الأحكام، مثل التي في قول ابن الفارض:

وقالوا شربت الإثم، كلا وإنما شربت التي في تركها عندي الإثم

فيعلل ابن عجيبة إثم ترك هذه الخمرة بقوله: «لأنها تهذّب أخلاق الندامى، فكل من لم يشرب منها لا يخلو من ذنب ولا يصفو من عيب»(2).

2. 4 - ازدواجية الشرح

وتظهر في شرح الأبيات على ظاهرها ثم الانعطاف إلى شرحها الذوقي، وهو نهج يسلكه الشارح في أكثر مصنفاته سعيا منه في الغالب إلى الإحاطة بمعاني النصوص؛ وهذا ما يؤدي به أحيانا إلى إيراد أكثر من احتمال، وأحيانا إلى ترجيح أحد الاحتمالات؛ وقد يذهب التوجه السلوكي بابن عجيبة إلى تغليب معنى معين على غيره ولو كان ذلك على حساب التجانس الإشاري والتجنيس اللفظي، وذلك في مثل شرحه قول ابن الفارض:

عليك بها صرفا وإن شئت مزجّها فعدلُك عن ظلم الحبيب هو الظلم

فأقرب المعاني إلى القصد الإشاري المناسب للمزج، هو فتح الظاء من «ظلم» الأولى التي تعني الريق؛ لكن ابن عجيبة يعدل عن الفتح إلى الضم قائلا : «والذي يظهر أنه الظلم المعلوم أطلقه على التصرفات القهرية الجلالية ...»(3).

(1)- ابن عجيبة، **شرح خمرية ابن الفارض**، 118 – 119.

(2)- م. ن. 119.

(3)- م. ن.. 122

2. 5- شرح المصطلحات والمفاهيم

فمنذ ابتداء ابن عجيبة في شرح البيت الأول من المنظومة اعتنى بتعريف المصطلحات الدائرة في الحقل الدلالي للخمرة الصوفية، وكأنه يضع بين يدي القارئ مفاتيح فهم النص قائلا: «وهاهنا اصطلاحات للقوم نذكر منها ما يتوقف عليه فهم كلام الناظم ... »؛ كما أن الشارح حرص على توضيح مفهوم «السكر» المعنوي وعلاقته بالسكر الحسي وهي التي كانت سببا في تسمية الصوفية غيبتهم سكرا، كما أنه أوضح العلاقة السلوكية بين»الذوق» و»الشرب» و «السكر» و«الصحو» في طريق القوم[1].

2. 6- تحكيم التجربة الذاتية

إذا ما كانت بنية نص ما تُحدث متتالية من الصور الذهنية داخل وعي القارئ، وكان مضمون هذه الصور هو مخزون التجارب لدى هذا القارئ [2] ، فإن فهم النص وتأويله يوظف معطيات تلك التجارب، وإذا ما كان ذلك صحيحا بالنسبة لعامة النصوص وخصوصا منها الأدبية، فإنه يكون أصح بالنسبة لقراءة صوفي لنص صوفي آخر؛ فابن عجيبة لم يكتف بملء فراغات النص بما حصّله من نصوص مؤيدة لما جاء في النص المشروح، ولا بما أنتجه هو في الموضوع واستشهد به المرة بعد الأخرى، ولكنه كان يساهم بتجربته وثمارها في ملء تلك الفراغات سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

2. 6. 1 - المعطيات غير المباشرة

تظهر معطيات تجربة ابن عجيبة على شرحه في عدة صور نكتفي منها بالنماذج التالية:

أ- في شرح أول بيت لابن الفارض وهو:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

يضيف الشارح إلى عبارات الناظم ما يعكس معطيات التجربة وليس ما تفيده معاني العبارات نفسها، فهويتبع قول الناظم : «شربنا على ذكر الحبيب» بقوله هو :

«بالقلوب والأرواح» وقول الناظم : «مدامة» بقوله: « صافية في مقام الصفا» ؛

---

(1)- م. ن. 87 - 88.

(2)-م. ن. 87 - 88.

وقول الناظم: «سكرنا بها» بقوله : «فغبنا عن الإحساس ورأينا أنوار الحبيب في كل شيء ومثل كل شيء وبعد كل شيء، فغيّبنا السكر عن ظلمة الأكوان الحادثة وأبصرنا أنوار القدم الباقية[1].

ب- عند شرح قول ابن الفارض: [2]

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ما تصورها الوهم

أضاف ابن عجيبة إلى الشرح نتائج الاهتداء والتصور الذين يتضمنهما البيت بقوله :

« ... فما زلنا نقفوا أثرها ونستشف نشرها حتى أفضت بنا إلى شهود أنوار الحبيب ومناجاة القريب من محل المشاهدة والمكالمة والمصالحة والمواجهة فقلنا في ذلك الحال :

لك الدهر طوع والأنام عبيد فعش كل يوم من أيامك عيد» [3]

ج-بعد قول ابن الفارض:

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تسمو

يشرح ابن عجيبة المقصود بالمعاني وهي «أسرار الربوبية القائمة بها ... »، ثم يزيد على ذلك بقوله: «الأنوار الظاهرة حين تحسست صارت كثيفة، فمن وقف مع ظاهر كثافتها كان جاهلا بالله محجوبا عن شهوده، ومن نفذ إلى باطنها وجدها حاملة للمعاني، ظروفا لأسرار الربوبية، فغاب عن الأواني بشهود المعاني، فكان عارفا محبوبا... »[4]؛ ولا يصدر مثل هذا التفصيل إلا عمن خاض تجربة مجانسة لتجربة صاحب النص دون أن تطابقها بالضرورة.

---

(1)- "إيزر"، «فعل القراءة»، م.س . 35.

(2)- ابن عجيبة، **شرح خمرية ابن الفارض**، 86.

(3)-م. ن.، 91.

(4)- م. ن.، 116.

2. 6. 2 - **المعطيات المباشرة**

وهذه المعطيات منها ما جاء في صورة شهادة مجملة كقول الشارح مثلا: «وهذا أمر مجرب قد تحققنا به ورأيناه والحمد لله. وليس الخبر كالعيان». ومنها ما سرده ابن عجيبة في حكاية حصلت له تؤيد ما هو بصدد شرحه لبيت ابن الفارض:

فإذا ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم

فإن الشارح اعتنى بالمعاني الظاهرة فبيّن أن ذكر هذه الخمرة «ذكرا حقيقيا بالعلم والحال في قبيلة أو مدشر أو بلد» تجعل «أهل تلك القبيلة سكارى من ذكر الحبيب ... »، لأنه أراد أن يقص ما حصل له مما يؤكد هذا المعنى. إذ يقول بعد اشتراط السكر على المؤثر بالسكر: « وقد شهدت هذا المعنى حين خرجنا إلى قبيلة أنجرة والفحص حيث كان السكر غالبا علينا. فكنا إذا بتنا في منزل يصبح أهله جلهم سكارى يلهجون بذكر الله . . . »[1]

وقد يجمع الشارح بين الشهادة والاستشهاد بالواقع المجرب. ففي شرح لبيت ابن الفارض:

ولو نظر الندمان ختم إنائها لأسكرهم من دونها ذلك الختم

يقول: «وقد شهدنا هذا السر من أنفسنا ومن أشياخنا. فكثير من المريدين حصل لهم الجذب والسكر قبل أن يتلقوا الورد. بل لمجرد الرؤية؛ وقد رأيت بعض. . . » [2].

ومما يستثمره ابن عجيبة من تجربته أقوال شيوخه. كالشهادة له بأنه من القوم الذين «جعلوا الشريعة بابا والحقيقة لبابا». وكرسالة شيخه إليه بأن يأمر المريدين بإزالة التعلق بالدنيا من قلوبهم حتى تقوى نورانيتهم ويقينهم وتعلو همتهم ويحصل لهم الوصول: وكتوجيه الشارح لبعض المريدين فيما يخص الأمور التي تقوي المعاني في القلب. وتحذيرهم مما يقوي الحس ويضعف المعنى. ودلالتهم على أركان الولاية وما يوصل إليها. ثم تذييل تلك التوجهات بنظم للشارح نفسه وما قاله أحد العارفين من أصحابه[3].

---

(1) - م. ن. 96 و109.

(2)- م. ن.. 98

(3)- م. ن. 89 و116 - 117

كل هذه التفصيلات يسوقها ابن عجيبة خلال شرحه بعض أبيات الخمرية، وكأنه يستدل على حقائقها بما عاشه وجربه، ليملأ به ما رأى أنه فراغ لا يحتاج القارئ المتلقي أن يفهمه فقط وإنما يحتاج المريد المترقي إلى أن يسلكه.

2. 7- شيخ التربية

صحبة الشيخ المربي عند ابن عجيبة هي «الإكسير» بالنسبة لمريد معرفة الله، سواء في تجربته الحية أو في كتاباته بعد تلك الصحبة، إذ لا يني يؤكد عليها ويلح في التأكيد. لذلك لم يكن في حاجة إلى ما أورده في ترجمة ابن الفارض عن لقائه ذلك الشيخ البقال الذي وجهه إلى مكة وتنبأ له بوقوع «الفتح» فيها بعد أن كان ابن الفارض قد أتعب نفسه بالمجاهدات دون طائل، وهذا شبيه بما وقع لابن عجيبة نفسه في مسار حياته؛ كما أن الشارح لم يكن في حاجة إلى إشارات ابن الفارض في خمريته وفي غيرها إلى المرشد الروحي، لكي يبين ما وسعه التبيين ضرورة هذا المرشد، مع أن «فائدة الصحبة وثمراتها أمر شهير لا يحتاج إلى دليل» كما يقرر ابن عجيبة ذلك.[1] وإذا كان الشارح لا يترك فرصة تمر دون التنبيه إلى أهمية الشيخ بل ضرورته إن تلويحا أو تصريحا، فإننا سنحاول حصر هذه التنبيهات الواردة في شرح الخمرية كما يلي:

- لا مطمع في إدراك معاني خمرة التوحيد إلا «بصحبة الرجال أهل التحقيق والكمال» إذ أنها لا تفهم بالعقول ولا بتحصيل النقول، «ولو طالعت ألف مجلد وصحبت ألف عالم أو عابد»[2].

- للظفر بهذه الخمرة ينبغي أن تؤخذ من محلها وتستجلب من حانها «وهو الاجتماع مع أربابها والصحبة لهم والأدب معهم وتعظيمهم والمذاكرة معهم»[3].

- بواطن أولئك العارفين هي أواني هذه الخمرة «وختمها هو ظواهر بشريتهم، فكل من قصدهم بالتعظيم والأدب ... جازما بوجود خصوصيتهم، سكر لمجرد رؤيتهم»[4].

---

(1)- م. ن. 102.

(2)- م. ن. 91 - 92 و 112

(3)- م. ن.. 123

(4)- م. ن.. 98

- إن «تعظيم الشيخ والأدب معه» من أركان الولاية[1].
- من « ضاع عمره في البطالة والتقصير فالواجب عليه أن يلتجئ إلى العارفين الأطهار والصالحين الأبرار، فعسى أن تهب نفحات من الكريم الغفار وإلا بقي مغبونا»[2].
- من آثار صحبة الشيخ الكامل أن تشرق على المريد أنوار المعارف وأن يدرك من منن الله ما لا يحيط به واصف[3].
- من لم يصحب شيخ التربية ويُحكّمه على نفسه «أتعب نفسه ومن تعلق به»[4].
- مع غلبة الخفاء على أهل الله، فإنهم وجدوا في زمن ابن عجيبة، «وظهروا ظهور الشمس في أفق السماء على من سبقت له من الله العناية»، وقد من الله على الشارح «بمعرفتهم وصحبتهم» فوجدهم «من أهل التربية النبوية سالكين الطريق عارفين بعين التحقيق »[5].

3 - تذييـــل

للشيخ أحمد بن عجيبة منظومة تائية في الخمر الإلهية أوردها في **فهرسته** [6] وهي تناظر أو تكاد تطابق خمرية ابن الفارض التي شرحها ابن عجيبة سنة 1213 هجرية؛ وكان الشارح قد نظم خمريته قبل هذا الشرح لأنه يستشهد بأبيات منها أثناء شرحه؛ كما أن لابن عجيبة تقييدا نثريا مختصرا في الموضوع نفسه يكاد يكون شرحا لهذه التائية ألّفه سنة 1216 للهجرة [7] ؛ ثم إنه شرح تائية لشيخه البوزيدي سنة 1221 هجرية، وكلها في التوحيد وسلوك الطريق، ويقدمها الشارح على أن «مضمّنها شرح الخمرة الأزلية وما يوصل إليها من آداب العبودية» وهي منظومة طويلة في نحو 367 بيت.

---

(1)- م. ن.، 117.

(2)- م. ن.، 127.

(3)-م. ن. 92.

(4)-م. ن.، 92.

(5)- م. ن. 94 - 95.

(6)- ابن عجيبة، الفهرسة، 104 - 105.

(7)- ابن عجيبة ، **تقييدان في وحدة الوجود**، تحق. جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، مراكش، 1998، 11 - 25.

وإذا ما تتبعنا إنتاج ابن عجيبة في موضوع الخمرة الصوفية نظماً ونثراً وشرحاً فإننا نجده يلخص لنا مسيرة هذا الصوفي من التحصيل إلى التأصيل ثم إلى التأويل، بناء على أن ميمية ابن الفارض كانت نموذجا لقراءته التحصيلية، وأن نظمه تائيته الخمرية كانت مرآة لتجربته التأصيلية، إذ عكست تحققه الذاتي بالخمرة الإلهية، وبقيت صورة نظمه متأثرة بالنمط التحصيلي تعبيرا وتصويرا.

وإن كلاً من شرح ابن عجيبة الميميةَ الفارضية وتأليفه في الموضوع ثم شرح تائية شيخه، ليقفنا كل ذلك بجلاء على رسوخ الشارح المؤلف وتمكّنه في المعرفة الإلهية، إذ نجده يتربع على عرش التأويل المنطلق من ذات العارف المواجه للحقائق أو المواجَه بالحقائق الإلهية، كما نجده في هذه المواجهة يواجه قارئه بحقيقة لا يمل من تكرارها بكل ما أوتي من عبارة وإشارة، وهي أنه لا سبيل إلى كمال التخلق والتحقق إلا بصحبة العارفين والأخذ عنهم.

وفيما يلي نسوق لمعا من مضمون خمرية ابن عجيبة، ونثبت نصها إلى جانب خمرية ابن الفارض ليتبين مدى تحصيل ابن عجيبة الذي صاغ به تأصيله؛ ثم نقوم بجرد لبعض وظائف الشيخ المربي كما وردت في شرح تائية البوزيدي: [1]

يتضح من تائية ابن عجيبة أنه نظمها بعد أن سكر بالخمرة الإلهية ولم يزده السكر إلا طلبا للشرب، وهو مقام يشابه ما قال البسطامي عن نفسه[2]؛ وقد أصبح ابن عجيبة خبيرا بهذه الخمرة «عن شهود وخبرة»، ومن ثم فإنه يخبر عن أوصافها وحقائقها، ويشير إلى الفناء والبقاء والوحدة بها دون أن يغفل التقرير بأنها «تنزهت عن حكم الحلول»؛ وذلك في عبارات تقارب أحيانا عبارات ابن الفارض وأحيانا تجاوزها فيصرح بأنه أفشي ما كان يريق دماء القوم في حكم الشرع، غير أن تصريحه لا يحمل رائحة دعوى أو مجانبة للأدب مع مقام الربوبية.

---

(1) - ابن عجيبة، **شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية**، تحق. الثابت بنسليمان عبد الباري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1998

(2) - وهو رد على صوفي آخر قائلا: «هاهنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يستزيد» القشيري، **الرسالة**، 240/1

3. 1-ميمية ابن الفارض الخمرية

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

لها البدر كأس، وهي شمس يديرها هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ما تصورها الوهم

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كان خفاها، في صدور النهى، كتم

فإن ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى، ولا عار عليهم ولا إثم

ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت ولم يبق، في الحقيقة إلا اسم

وإن خطرت يوما على خاطر امرئ أقامت به الأفراح وارتحل الهمّ

ولو نظر الندمان ختم إنائها لأسكرهم من دونها ذلك الختم

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت لعادت إليه الروح وانتعش الجسم

ولو طرحوا في فيء حائط كرمها عليلا، وقد أشفى، لفارقه السقم

ولو قربوا من حانها مقعدا مشى وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم

ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها، وفي الغرب مزكوم، لعاد له الشم

ولو خضبت من كأسها كف لامس لما ضل في ليل وفي يده النجم

ولو جليت، سرًا، على أكمه غدا بصيرا، ومن راووقها تسمع الصم

ولو أن ركبا يمّموا ترب أرضها وفي الركب ملسوع، لما ضره السم

ولو رسم الراقي حروف اسمها على جبين مصاب جن أبرأه الرسم

وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها لأسكر من تحت اللوا ذلك الرقم

تهذب أخلاق الندامى فيهتدي بها لطريق العزم من لا له عزم

ويكرم من لم يعرف الجودَ كفه ويحلم، عند الغيظ، من لا له حلم

ولو نال فدم القوم لثم فدامها لأكسبه معنى شمائلها اللثم

قولون لي: صفها، فأنت بوصفها خبير، أجل، عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء ونور ولا نار، وروح ولا جسم

تقدم كل الكائنات حديثها قديما، ولا شكل هناك ولا رسم

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم

وهامت بها روحي، بحيث تمازجا اتّـــــ حادا، ولا جِرم تخلله جرم

فخمر ولا كرم، وآدم لي أب، وكرم ولا خمر، ولي أمّها أم

ولطف الأواني، في الحقيقة، تابع للطف المعاني، والمعاني بها تنمو

وقد وقع التفريق والكل واحد، فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أبينا بعدها، ولها اليتم
محاسن تهدي المادحين لوصفها، فيحسن فيها منهم النثر والنظم
ويطرب من لم يدرها عند ذكرها، كمشتاق نُعم كلما ذكرت نعم
وقالوا: شربت الإثم! كلا، وإنما شربت التي في تركها عندي الإثم
هنيئا لأهل الدير كم سكروا بها، وما شربوا منها ولكنهم همّوا
وعندي منها نشوة قبل نشأتي معي أبدا تبقى وإن بلي العظم
عليك بها صرفا، وإن شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
فدونكها في الحان، واستجلها به، على نغم الألحان، فهي بها غنم
فما سكنت والهمَّ يوما بموضع، كذلك لم يسكن مع النغم الغم
وفي سكرة منها، ولو عمر ساعة، ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم
فلاعيش، في الدنيا لمن عاش صاحيا، ومن لم يمت سكرا فاته الحزم
على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم

3. 2- تائية ابن عجيبة الخمرية

أحن إلى حان الحميا لنشوة تطيش لها الألباب في حال سكرتي
أهيم بها وجدا وأفني بها عشقا فإن جاءنا صحو شربنا بسرعة
أقيم بها دهري قديما على سكري مصراً على شرب الحميا السنية
فلا صبر عن شرب المدام إذا صفا فإن مزجت فالشرب أبلغ منية
وكيف بترك الراح والراحُ راحتي ومنه قوامي في القديم ونشأتي
سكرنا بها قدما وبعد نشأتي وفي النشأة الأخرى تدوم مسرتي
ففي سكرة منها سرور وغبطة وخير حياة في نعيم وبهجة
فيا غبن من لم يشف منها غليله لقد كساه الحرمان ثوب مذلة
ويا فوز من أضحى لها متضلعا على عدد الأنفاس في كل وجهة

هنيئا له فالأمر عند مراده وعبدا يصير الدهر في كل خدمة
فإن تسألوني عن نعوت كمالها فإني خبير عن شهود وخبرة
تقدم كل الكون نور بهائها لطيف خبير في صفاء وقدرة
وقامت بها الأشياء حين تنوعت عن كل ذي جهل خفيت لحكمة
فلا قبلها شيء ولا بعدها كون وليس لها مثل في حكم الحقيقة
أحاطت بكل كون عزاً وقدرة وعلما وسمعا في حياة وقوة
تقادم عصرها لقدم حديثها على كل كون بالرسوم تجلت
وهامت بها الأرواح حين تمازجت فلم يبق شكل في تحقق وحدة
لرقة خمر في الأواني تلطفت للطف معاني الخمر في أصل نشأتي
فطورا تغيب الخمر في جرم كاسها وطورا تغيب الكأس
وغيب الأواني في المعاني محقق فناء الأواني في المعاني القديمة
فأشباحنا كأس وأرواحنا خمر وساق لها جذب العناية حفت
فإن أسكرت خمر المعاني تغيبت أواني المعاني في تقدم نشأة
تنزهت عن حكم الحلول في وصفها فليس لها سوى في شكله حلت
تجلت عروسا في مرائي جمالها فأرخت ستور الكبرياء بعزة
فما ظهر في الكون غير بهائها وما احتجبت إلا لحجب سريرة
رسولا لها منها يجيء بشرعة ويتلو كتابا ذا علوم وحكمة
فتبدي له منها انقيادا وطاعة إذا كان من سهم النعيم في قسمة
وتبدي له كفرا وجحدا لشقوة أحاطت بها والملك أبلغ حجة
وما هي في حكم التصرف ظاهرا سوى شعوذ التمويه في جري حكمة
فها أنا قد أفشيت ما كان كشفه يريق دماء القوم في حكم شرعة
فجمعك باطنا يكون مواصلا وفرقك ظاهرا بتحقيق نسبة
وصلّ وسلّم دائما متواليا على نور الأنوار في خير نشأة

محمد المبعوث غيبا ومشهدا | فكل رسول ناب عنه في شرعة
وبالرضى عن كل الصحابة جملة | وآل نبي الله أعظم نسبة

3. 3-ضرورة الشيخ في شرح خمرية البوزيدي

إن ما يميز شرح ابن عجيبة لتائية شيخه البوزيدي هو إلحاحه على ضرورة صحبة شيخ التربية، ونجده أحيانا يستطرد إلى هذه الضرورة ولولم ترد في النص المشروح، إذ يرجع الشارح سبب كل فهم وذوق إلى تلك الصحبة ومقتضياتها؛ وفيما يلي جرد لبعض وظائف الشيخ المربي من هذا الشرح:

- تصفية الروح وردّها إلى أصلها.
- التمكين من نيل العلوم والأسراروالفهوم.
- تخليص النفس من أسر هواها وتعريف المريد بدسائسها الخفية والجلية.
- تحقيق الجذب والفناء ثم البقاء.
- تحقيق استواء الأحوال كالفقر والغنى.
- الخروج عن الطبع والعمل.
- تحقيق الولاية الكبرى والجمع بين صلاة الظاهروالباطن.

أما عدم صحبة الشيخ المربي فإنها توقع فيما يلي:

- السجن في الكائنات و الموت غبنا.
- الجهل في « التفقّر» وهو حال المتبعين لطريق دون شيخ صالح للتربية.

لذلك فإن ابن عجيبة ينصح من لم يجد شيخا أن يطلبه في سجوده.

خلاصة: التأصيل والتأويل

رأينا فيما تقدم أن التأليف التحصيلي تأويل ينطلق من مرجعيات خارجية تتفاعل فيها ذات المؤلف مع نصوص مكتوبة لأجل شرحها في الغالب فتنتج نصوصا أخرى هي عبارة عن ملء فراغات النصوص الأولى بما يشهد لمعانيها أو يشهد عليها. وما هذه الشهادات إلا نصوص كان المؤلف قد حصلها، بحيث إن إنتاجه لا يكون إلا تأثيث نصوص بنصوص لا عمل له فيه غير اختيار ما حصّل ووضعه في المكان المناسب من الشرح، فتبقى الذات غائبة أو شبه غائبة إلا من عرض الأقوال أو ترجيح بعضها على بعض.

ورأينا أن التأليف التأصيلي تأويل بواسطة مرجعيات ذاتية تتفاعل مع النصوص بمعطيات تجربية تجعل الإنتاج عبارة عن ملء الفراغات بتلك المعطيات التي هي معارف نابعة من التجربة الذاتية. وهي عند الصوفية إلهامات وأذواق روحية لا مجرد انطباعات أو تخييلات، وإن كانت تلك الإلهامات نوعا من الانطباعات أو التخييلات الخاصة بمواجيد القوم ولها أسماؤها الخاصة. ويمكن أن يكون التحول من الإنتاج المتأثر بالحصيلة المعرفية إلى الإنتاج المطبوع بالطابع الشخصي تحولا طبيعيا عند كثير من الأدباء والشعراء، لكن ابن عجيبة في إنتاج مرحلته الثانية بعد تصوفه يرجع سبب كل ذوق أو فهم إلى صحبة شيخ التربية. ويكرر أهمية هذا الشيخ كلما دعت المناسبة إلى ذلك، وأحيانا يسوق المؤلف المناسبة سوقا لإبراز تلك الأهمية، حتى إنه كاد أن يمزق ما ألفه قبل الفتح الذي حصل له بصحبة الشيخ؛ وهذا على الرغم من أن ابن عجيبة كان ذا علم وعمل لم يقصّر في تحصيل الأول ولا تراخي في مكابدة الثاني قبل أن يلتقي بالشيخ المربي الذي أخذ بيده لتحقيق تأصيله الروحي؛ فبعد أن جرب بنفسه التعبد الفردي الذي لم يشبع نهمه الروحي، وجد الطريق المفتوحة على التحرر مما سوى المعبود، وذلك حينما استعان بمن حقق تحرير نفسه بعبوديته لربه فأصبح بابا أو وسيلة لتلك الحرية. لذلك لا نستغرب تحدث ابن عجيبة بهذه النعمة التي فتحت له آفاق المعرفة والفهم، فكان ذلك التحدث من باب شكر النعمة أو شكر الناس شكرا لله من جهة، ومن باب النصح والتواصي بالحق من جهة أخرى.

1 - التأصيل الروحي

إذا تتبعنا سير ابن عجيبة الروحي مع شيخه، رأيناه يتجلى في تفاعل جدلي بين إرشادات الشيخ التي كان المريد يطبقها تطبيقا سميناه «التأوّل»، وبين نتائج هذا التأوّل في أخلاقه وأذواقه سميناها «التحوّل»؛ وكانت غاية ذلك التفاعل هي التحقق بالأصل الروحي الخاص بالمريد ، وهو ما اصطلحنا عليه ب»التأصيل»، ذلك أن من مقاصد التجربة الصوفية إن لم يكن مقصدها الأول - الرجوع إلى الأوليات أو إلى الأصول-وهو من معاني «التأويل»؛ ومن مستنداتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ (الأعراف، 172)، وقوله: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ (الروم، 30)، والحديث النبوي: « كل مولود يولد على الفطرة» وغير ذلك، وهذا الرجوع إلى الأصل الجوهري في الإنسان أو الفطر يقتضي التخلي عن كل ما علق بالمريد قبل خوض التجربة الصوفية من أفكار وأخلاق وأوصاف، وهذا ما يترتب عليه تحول مستمر صاعد نحو الأحسن والأكمل في تلك الأفكار والأخلاق والأوصاف.

غير أن ذلك التخلي وهذا التحول نحو التأصيل - أو الرجوع إلى التحقق بالجوهر الإنساني - لا يتم باعتماد الاشتغال التعبدي وحده، وإنما يستلزم الأمر اعتمادا على «أصل» عملي وهو نموذج إنساني حي تأصّل فصار صالحا لأن تسري روح التأصيل منه إلى مريد التأصيل بالمعنى الذي بينا.

وما ذلك النموذج الحي إلا الشيخ المربي الذي لم يبلغ هذه المرتبة إلا بعد أن تجرّد من كل حظ أو قصد غير إلهي، وتكمّل بمكارم الأخلاق فتحقق بمعنى « الإنسان الكامل» القائم بوظيفة التكميل لمريده، وبمفهوم آخر أصبح مرآة التجلي الإلهي لكلمات الله في القرآن الكريم وفي العالم.

2 - التأويل الصوفي

2. 1-تأويل العارف

لما كان القرآن كلام الله القديم، وكلامه تعالى ذاته، وذاته عين صفاته؛ وكان المقصد الأسمى في التصوف التخلّقُ بأخلاق الله والتعلق بأسمائه، وقد وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه «كان خُلقه القرآن»، فإن الصوفية سعوا في سلوكهم إلى التخلي عن

الأوصاف البشرية المذمومة من أجل التحلي بالأوصاف الربّانية المحمودة؛ ومن ثم جعلوا تلاوة القرآن هجّيراهم وتأوّل معانيه ديدَنهم، لأن في كلام الله أوصاف المتكلم. ولما كان التأوّل العملي لهذا الكلام يؤدي إلى التحول نحو هذه الأوصاف، فإن المتحقق بالتحول الكلّيّ إلى التحلي بهذه الأوصاف يغدو كأنه نسخة حية لمعاني الكتاب، أو نص ناطق بإشاراته ومقاصده، لا يسلك المتحلّي إلا بحسب تلك الإشارات ولا يتصرف إلا وفق هذه المقاصد، بمعنى أن تفنى إرادته في إرادة الخالق المدبّر سبحانه، تطبيقا الحديث الولي الذي منه «... ولا زال عبدي يتقرب إليّ النوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وعينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها... »؛ وبمعنى آخر فإن العارف المتحقق يغدو تأويلا من تأويلات القرآن العملية والمعرفية، وقد يتكلم بهذه التأويلات أو يدونها إشاراتٍ ولطائف.

2. 2- تأويل المريد

بالمعنى المتقدم يصير قلب العارف بالله باباً مفتوحا على الفهم عن الله والتلقي المستمر للمعرفة الإلهية اللامتناهية، وإذا اتصل قلب المريد به تلقى منه ما يتلقى الشيخ العارف واستمد من معارفه بفعل توجّه الشيخ بالهمة والمحبة إلى المريد، وتوجّه المريد بالمحبة إلى شيخه، والمحبة الصادقة من المريد تعينه على تجاوز ذاتيته بكل تعلقاتها ليتلقى من الشيخ تلقيا صافيا؛ وكلما كان ذلك التجاوز- بل الإلغاء- تامّا كان التلقي قويّا، ويقرب من هذا الإلغاء ما يُشترط في تلقّي النصوص والتشبع بمعانيها والاستفادة منها أو فهمها، وإلا حصل التشويش في التلقي والاستمداد والفهم بسبب تدخل العناصر الذاتية، إلا أن هذا التدخل قد ينتج عنه تفاعل عند تلقي النصوص الأدبية، أما تدخّل العناصر الذاتية في العلاقة الروحية بين المريد وشيخه فإنه يضعف الاستمداد أو يعرقله لعدم التجانس بين أنوار الشيخ العارف بالله وأكدار المريد المحجوب بنفسه.

1. 2. 2 – التأويل المقامي

إن جميع المخلوقات في المنظور الصوفي - كلمات الله سواء كانت في الكتاب تُتلى أو في الكون تُجلى، وإن التعامل مع أي إنسان لا يختلف عن التعامل مع نص من النصوص. والعارف بالله، بما هو مرآة للكتاب المنزل، يصير نصّاً من تنزّلاته مفتوحا على حقائق عليا، وإذا ما تماهي معه المتلقي عنه- أو المريد- فإنه ينفتح أو يُفتح على تلك الحقائق؛

غير أن هذا التماهي لا يعني الانتساخ أو التماثل، فالمريد حينما يتحقق بالتأصيل فإنه يعود إلى أصله الخاص به، بحيث لا يماثل مظهرَ شيخه ولا يخالف جوهره؛ وحينما يمارس التأويل فإنه يمارسه بمنظوره الخاص كذلك، لأن قانون الاختلاف والخصوصية الكوني سارٍ في كل شيء، وإلا بطلت حكمة التعدد في الخلق. ومن هنا يغدو لإنتاج المريد الذي فُتح عليه ليصبح عارفا بدوره مشروعيةُ التأويل، أو يصبح ذلك الإنتاج تأويلا مشروعا بالمقياس العرفاني، وهو ما أسميناه «التأويل المقالي».

2. 2. 2- التأويل المقالي

لما كان التأويل المقامي تحققا بإدراك الحكمة من الأشياء، فإن التأويل المقالي هو ترجمة أو تقريب لهذه الحكمة ممن يمكن أن يتربّي بها أو يعتبر، ومن ثم فقد نحا الصوفية في مؤلفات «التوجيه» نحو مكارم الأخلاق، وهفوا في مصنفات» التوجّه» إلى مواجد الأشواق، وسمَوا في كتابات» المواجهة» صوب رقائق الأذواق.

وإن أبرز تجلّ للتأويل الذوقي في كتابات العارف ابن عجيبة هو تفسيره وشرحه الإشاريان لكل من القرآن الكريم والمقدمة الأجرومية في النحو. فمع أن نماذج «المواجهة» العجيبية كلها إشارات ذوقية، إلا أن للإشارة في التأويل القرآني خصوصية فيما يعكسه قلب العارف الذي غدا مرآة للمعاني القرآنية، وللإشارة في التأويل النحوي أيضا خصوصية فيما يعبر عنه لسان الصوفي الذي غدا عنده تحقيق الحق أهم من تصحيح النطق.

ولما كان لهذين العملين قيمة عرفانية كبرى في مجال التأويل الصوفي، فإن تخصيص بحث مستقل لكل منهما أو كليهما لمن الأهمية بمكان؛ فضلا عن أن الضرورة المنهجية تحتم علينا ألا نتناول هذين الأنموذجين بالدراسة لأنهما لا يعكسان مرحلة التأصيل فقط، ولكنهما يمثلان- في نظرنا- أنموذجي التأويل الخالص الذي هو ثمرة التأصيل.

خاتمة

نختتم بحثنا هذا بأن نحاول تلخيص أهم ما وقفنا عليه أو استخلصناه في نقاط هي:

- أن للتصوف والصوفي تعريفا خاصا في بعض المصادر الصوفية المغربية الأولى، حيث إن التصوف يتحقق بالانقطاع بالهمة إلى الله تعالى والتصرف في طاعته: أما الصوفي فهو كل من كان له نصيب من مكارم الأخلاق من العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين.

- أن وجود الصوفية بالمغرب مصاحب لمجيء الإسلام، إلا أنه لم يؤرخ لهم نظرا للظروف العامة آنذاك، ولأن المغاربة عموما لا يُعنون بالتأريخ لرجالاتهم؛ وهناك بعض الكتابات والدلائل التي تروي زيارة وفد من رجراجة للنبي صلى الله عليه وسلم ورجوعهم بالدين إلى المغرب.

- أن ارتباط الفتح والجهاد بالصلاح والعبادة، وارتباط تمكين الإسلام بالتعليم والتربية يقتضي وجود شيوخ معلمين ومربين وسلوكا صالحا، كما أن كثرة الرباطات وروادها يشير إلى حركة صوفية مبكرة وإن بصور مختلفة.

- أن عناية المغاربة عموما بتلقي العلوم المختلفة والرحلة في طلبها وحرصهم على اقتناء الكتب ومدارستها، ومنها كتب التصوف، يدل على أن التحصيل الصوفي انتشر في الأوساط العلمية سواء في الحواضر والبوادي، فقد كانت أمهات الكتب الصوفية تدرس في القرويين وفي الزوايا المختلفة التي تأسست للعلم والتربية والجهاد، واحتضنت أكثر الكتب التي زودت بها المكتبات المغربية فيما بعد في جميع فنون المعرفة. وما كانت حادثة إحراق كتاب **الإحياء** إلا حدثا عارضا ومعزولا سببته مواقف شخصية أو سياسية، بل إن ذلك الإحراق قد كشف شدة الاهتمام بالتصوف وانتشاره.

- أن الجدل حول الاكتفاء بكتب التصوف أو اتخاذ شيخ التربية انتهى بترجيح هذا الأخير، وأنه لا يُلجا إلى بعض الكتب - لا كلها- إلا حين انعدام الشيخ للأسباب

التي بينّاها؛ ودلالة ذلك الجدل هو أن السلوك الصوفي أمر مطلوب ولازم وأن الخلاف ينحصر في الوسيلة فقط.

- أن تحصيل علوم الصوفية من كتبهم قد يفيد في معرفة اصطلاحهم وتعبيراتهم، أما معانيها الحقيقية التي عاشوها فإنها تبقى محجوبة بحمولتها اللغوية عمن لم يخض تجربتهم ولم يرتض ميدانهم؛ وهو أمر أجمع عليه القوم ونصوا في مدوناتهم ومناظراتهم.

- وقد لا نحتاج إلى التأكيد على أن أهم ما وقفنا عليه في رفقتنا للعارف ابن عجيبة وآثاره هو تأكيده وإلحاحه على ضرورة صحبة الشيخ المربي لمن أراد تطهير قلبه وإدراك مراتب الكمال، وأراد فهم إشارات الصوفية وحقائقهم. ولم يكن هذا التأكيد والإلحاح مجرد دعوى دون دليل، كما لم يكن هذا الدليل عقليا ولا نقليا مما قد يستعمله المتكلمون والفقهاء، ولكنه دليل يقوم على التجربة الذاتية واليقين المستخلص منها على نهج الإمام الغزالي في منقذه، وإن كان حجة الإسلام قد سلك سبيل التعميم، أما ابن عجيبة فقد اختار الاعتراف بالفضل لذويه على سبيل التخصيص.

وإن ما وقفنا عليه من إنتاج ابن عجيبة قبل صحبته شيخ التربية. فضلا عما عاناه في هذه الفترة مما ذكره في فهرسته، ليدل دلالة عيان على أن الكتابة عن التصوف أو فيه دون ذوق «خمرته» لا تخرج عن انطباعات الكاتب عما كان قد تلقاه من مقالات واختزنه فكوّن لديه تصورات ذهنية عن معاني النصوص الصوفية المقروءة، كما أن كل تأويل يقوم به غير الذائق يبقى مربوطا بعلائق الزمان والمكان التي هي «عوائق» عن فهم المعاني العميقة للخطاب الصوفي. وقد كانت شهادة ابن عجيبة نفسه على إنتاجه كافية في هذا المجال بعد أن مارس التجربة و«فُتح» عليه فوجد أن ما كتب قبل ذلك في التصوف لم يكن لائقا به، وذلك على الرغم من كثرة مجاهدة المؤلف وشدة محبته لأهل هذا الفن وتعلقه بهم وتحصيله جل ما كتبوه.

وما هو أجدر بالاستخلاص أن استفادة العالم ابن عجيبة من صحبة شيخه، الذي لم يكن من علماء الظاهر، لم تكن من إرشادات أو توجيهات مقالية، وإنما كانت بالقيام بمجاهدات وأعمال يشير بها الشيخ على المريد لمجاوزة ذاته النفسية وهي («خرق عوائد النفس») حتى تحلّ محلها ذات أخرى روحية نورانية فَتحتْ قلب ابن عجيبة على ما

ذاق وعرف فطفق يلهج بفضل صحبة شيخه ويُرجع كل ما حصَل له أو حصَل منه إلى تلك الصحبة. إذ أن ما يحصل للمريد إنما هو نوع من انعكاس «شخصية» شيخه على شخصيته. وإذا كان هذا الانعكاس يحصل عادة عن طريق الإعجاب والتقليد حسبما هو معلوم من الواقع النفسي والحسي. فإن الانعكاس الحاصل في العلاقة بين المريد وشيخه الصوفي هو انعكاس روحاني. أو تجل لروحانية الشيخ على روحانية المريد يستمد به من المعارف والأخلاق التي يتحلى بها الشيخ. أو قل هو وسيلة تفتح المريد على عالم الحقائق الإلهية والأخلاق النبوية. ولما كان الشيخ نفسه تجليا من التجليات الربّانية. فإن المريد أيضا يصبح تجليا آخر من تلك التجليات. أو بعبارة أخرى يصبح تأويلاً عمليا لشيخه أو لكمالاته الذوقية والخلقية. ويغدو ما يقوله أو يكتبه صدى أو انعكاسا لهذا التأويل. وهذا ما يعرف من « نظرية المرآة» أو تجليات «الإنسان الكامل» في التصوف.

فهرس المراجع

1-بالعربية

1. 1- المطبوعة

- القرآن الكريم.

[أ]

— ابن إبراهيم: العباس المراكشي، **الإعلام بمن حل بمراكش واغمات من الأعلام**، الرباط، 1983.

— ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، تحق. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، د. ت.

— الأخضر: محمد، **الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1977.

— "إيزر فولفغانغ"، **فعل القراءة**، ترج، د. حميد لحمداني ود. الجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، د. ت.

[ب]

— البخاري: محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**.

— "بروفنصال" ، **مؤرخو الشرفاء**، ترج. عبد القادر الخلادي، دار المغرب، 1977.

— "بل: ألفرد"، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترج . د. هبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط. س، بيروت، 1987.

— ابن بشكوال، **القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين**، تحق. سيد محمد وخلاف محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

— البقاعي، **نظم الدرر**، دائرة المعارف العثمانية، 1989 .

— بنعبد الله: عبد العزيز، **معطيات الحضارة المغربية**، دار الكتب العربية، الرباط، 1963.

[ت]

— الترمذي: الحكيم، **إثبات العلل**، تحق. د. خالد زهري، كلية الآداب، الرباط، 1998.

— التليدي: عبد الله، **المطرب بذكر بعض مشاهير أولياء المغرب**، دار الأمان، ط. 3، الرباط، 2000.

— التليلي العجيلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، (1939 - 1981)**، جامعة تونس الأولى، منوبة، 1992 .

— التهانوني: محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 .

— "تودورف"، **ميخائيل باختين، المبدأ الحواري**، ترج. فخري صالح، المؤسسة العربية، ط. 2، عمان، 1996 .

— "تومبكنز: جين"، **نقد استجابة القارئ**، ترج. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

[ج]

— الجزنائي: علي، **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، تحق. عبد الوهاب بن منصور، 1967.

— الجهضمي: : إسماعيل، **فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم**، تحق. محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. 3، 1977.

— الجوهري: إسماعيل بن حماد، **تاج اللغة وصحاح العربية.**

[ح]

— ابن الحاج: محمد بن محمد الفاسي، **المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

— حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت.

— حجي: محمد، **الزاوية الدلائية**، ط. 2، الدار البيضاء، 1988.

- **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**، دار المغرب، الرباط، 1976.
- حرازم: علي، **جواهر المعاني وبلوغ الأماني**، البابي الحلبي، مصر، 1963.
- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحق. محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، مصر، 1978.
- حسن الفاتح قريب الله، **المفهوم الرمزي للخمر عند الصوفية**، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1999.
- الحضرمي: محمد بن أبي بكر، **السلسل العذب**، تحق. مصطفى النجار، الخزانة الصبيحية، سلا، د. ت.
- الحكيم: سعاد، **عودة الواصل**، مؤسسة دندرة، بيروت، 1994.
- حلمي: محمد مصطفى، **ابن الفارض والحب الإلهي**، دار المعارف، ط. 2، مصر، د. ت.
- الحوات: أبو الربيع سليمان، **الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة**، تحق. عبد العزيز تيلاني، مؤسسة أحمد بن سودة، فاس، 1994.
- ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

[خ]

- الخطابي: أبو سليمان، **شأن الدعاء**، تحق. أحمد يوسف الدقاق، ، دار الثقافة العربية، ط. 3، دمشق، 1992.
- ابن الخطيب: لسان الدين، **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، تحق. د. محمد كمال شبانة، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1977.
- ابن خلدون: عبد الرحمن، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحق. محمد بن تاويت الطنجي، إسطنبول، 1957.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحق. د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د. ت.

[خ]

- داود: محمد، **تاريخ تطوان**، كلية الآداب، الرباط، د. ت.

- الدرقاوي: مولاي العربي، **مجموعة رسائل**، تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999.

[ر]

- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحق. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، 1992.
- الرجراجي: عبد الله المقدم، **السيف المسلول فيمن أنكر على الرجراجيين صحبة الرسول**، معهد الشعبي الإسلامي، الصويرة، د. ت.

[ز]

- الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**.
- **تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير**، نشر أحمد الشرقاوي إقبال، المطبعة الوطنية، مراكش، 1986.
- الزركلي: خير الدين، **الأعلام**، مصر، ط. 2، د. ت.
- زروق: أحمد، **عدة المريد الصادق**، تحق. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 1996.

________، **قواعد التصوف**، دار الجيل، بيروت، 1992.

- ابن الزيات: يوسف بن يحيى التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحق. أحمد التوفيق، كلية الآداب، الرباط، 1984.
- ابن زيدان: عبد الرحمن العلوي المكناسي، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929.

[س]

- السائح: محمد العربي، **بغية المستفيد لشرح منية المريد**، دار الفكر، 1973.
- السجاعي: أحمد، **الفوائد اللطيفة في شرح الوظيفة**، مطبعة النجاح مصر، 1330 هـ
- السخاوي: **القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.

– السراج الطوسي، **اللمع**، تحق. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.

– السوسي: محمد المختار، **المعسول**، المغرب، د. ت.

– السيوطي: جلال الدين، **الجامع الصغير**، دار الفكر، بيروت، 1981.

________، **حسن المحاضرة**، مصر، د. ت.

________ ، **منتهى الآمال في شرح أحاديث إنما الأعمال**، تحق. مصطفى عبد القادرعطا، دارالكتب العلمية، بيروت، 1986.

[ش]

– الشاطبي: أبو إسحاق، **الاعتصام**، الكتب الثقافية، بيروت، 1996.

________ ، **الموافقات**، تعليق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

– الشافعي: محمد ابن إدريس (الإمام)، **الرسالة**، تحق. أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د. ت.

– الشافعي: أحمد، **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، مكتبة الكليات، الأزهرية، مصر، 1992.

– ابن شريفة: محمد، **تراجم مغربية من مصادر مشرقية**، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.

[ص]

– ابن الصباغ، **درة الأسراروتحفة الأبرار**، دارآل الرفاعي، د. ت.

– الصغير: عبد المجيد، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، دارالآفاق الجديدة، ط. 1، المغرب، 1988.

________، **التصوف كوعي وممارسة**، دارالثقافة، الدارالبيضاء، 1999.

– صليبا: جميل، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، د. ت.

– الصومعي: أحمد، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحق. علي الجاوي، كلية الآداب، أكادير، 1996.

[ع]

- ابن عاشر، أحمد الحافي، **تحفة الزائر بمناقب الحاج أحمد بن عاشر**، تحق. مصطفى بوشعراء، الخزانة الصبيحية، سلا، 1988.

- عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، دار الأندلس، بيروت، 1978.

________، **شعر عمر بن الفارض**، دار الأندلس، بيروت، 1982.

- ابن عباد الرندي، **الرسائل الصغرى**، تحق. " بول نويا" ، دار المشرق، بيروت، 1974.

________، **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، تحق. د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، مصر، د. ت.

- ابن عبد الملك: محمد الأنصاري المراكشي: **الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة**، تحق. د. محمد بن شريفة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1984.

- ابن عجيبة: أحمد بن محمد الحسني، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

________، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحق. أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، 2001.

________، **تقييدان في وحدة الوجود**، تحق. " جان لويس ميشون"، دار القبة الزرقاء، مراكش، 1998.

________، **شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية**، تحق. الثابت بنسلمان عبد الباري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1998.

________، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، مصر، د. ت.

________، **الفهرسة**، تحق. د. عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، 1990.

________، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، نشر عبد السلام بن عجيبة وعبد الصمد بن عجيبة، تطوان، 1982.

- ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم المرابطين)**، تحق. د. إحسان عباس، بيروت، 1980-1968.
- عربوش: مصطفى، **أحمد بن أبي القاسم**، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988.
- عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، تحق. إياد خالد الطباع، دار الطباع، دمشق، 1989.
- ابن عسكر: محمد بن علي الشفشاوني، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحق. د. محمد حجي، دار المغرب 1977.
- ابن عطاء الله السكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، مكتبة عبد السلام بنشقرون، د. ت.

________، **الحكم**، تحق. عز الدين أحمد، المكتبة الأزهرية، القاهرة، د. ت.

________، **لطائف المنن**، تحق. د. عبد الحليم محمود، كتاب الشعب، 1986.

________، **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الكريم الفتاح**، تحق. محمد الطيب الهندي، دار الفرفور، 2000.

- ابن عطية: عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحق. المجلس العلمي بمكناس، وزارة الأوقاف، المغرب، 1989.
- العلاوي: أحمد المستغانمي، **دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار**، المطبعة العلاوية، ط. 3، مستغانم، 1991.
- عياض بن موسى اليحصبي(القاضي)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحق. جماعة، دار الفيحاء، ط. 2، 1986.

________، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، تحق. أحمد يكم، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983.

- ابن عيشون: محمد الشراط، **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، تحق. زهراء النظام، كلية الآداب، الرباط، 1997.

[غ]

- الغزالي: أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار القلم، ط. 3، بيروت، د. ت.

______، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ت.

[ف]

- ابن فارس: أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحق. عبد السلام محمد هارون، دار الخليل، بيروت، 1991.
- ابن الفارض: عمر، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1962.
- الفاسي: عبد الرحمن، **شرح حزب البر**، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1969.
- الفاسي: علال، **التصوف الإسلامي في المغرب**، مطبعة الرسالة، الرباط، 1998.
- الفاسي: محمد بن الطيب الشرقي، **شرح حزب الإمام النووي**، تحق. بسام الجابي، دار الإمام مسلم، 1988.
- الفاسي: محمد المهدي، **مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات**، البابي الحلبي، مصر، 1970.

______، **ممتع الأسماع في الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع**، تحق. عبد الحي العمراني وعبد الكريم مراد، فاس، 1989.

- ابن فرحون: محمد: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الفيروزبادي: محب الدين، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحق. محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط. 3، القاهرة، 1996.

______، **الصلات والبشر في الصلاة على خير البشر**، دار الباز، مكة المكرمة، 1985.

______، **القاموس المحيط**.

- الفيومي: أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، تحق. عبد المنعم الشناوي، دار المعارف، مصر، 1977.

[ق]

— ابن القاسم: محمد الأنصاري السبتي، **اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من الآثار**، تحق. عبد الوهاب بن منصور، ط. 3، الرباط، 1996.

— ابن القاضي: أحمد المكناسي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور، الرباط، 1974.

— ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، **تفسير غريب القرآن**، تحق. السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.

———، **عيون الأخبار**، القاهرة، 1925.

— القرافي: أحمد بن إدريس، **الأمنية في إدارك النية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

— القسطلاني: شمس الدين محمد، **مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبي المصطفى**، تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999.

— القشيري: عبد الكريم، **الرسالة القشيرية**، تحق. د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.

———، **لطائف الإشارات**، تحق. د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة، 1970.

— ابن قنفذ: أحمد بن حسن بن الخطيب القسطنطيني، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر محمد الفاسي و" أدولف فور" ، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.

— القنوجي: صديق بن حسن، **أبجد العلوم**، دار الكتب العلمية، دمشق، 1978.

— ابن القيم: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الجيل، بيروت، 1973.

———، **جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام**، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.

[ك]

— الكاشاني: كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية**، تحق. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة، 1981.

- الكتاني: محمد بن جعفر، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، المطبعة الحجرية، فاس، 1900.
- الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات**، إعداد عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.
- الكلاباذي: أبو بكر بن محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.
- كنون: عبد الله، **النبوغ المغربي**، المغرب، ط. 2، د. ت.
- ابن كيران: الطيب بن عبد المجيد، **شرح الصلاة المشيشية**. تحق. بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1998.

[ل]

- اللهيوي: الطاهر بن عبد السلام، **حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1978.

[م]

- الماجري: أحمد بن إبراهيم، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، المطبعة العصرية، 1933.
- مالك بن أنس(الإمام)، **الموطأ**، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، المغرب، 1993 .
- المحاسبي: الحارث بن أسد، **آداب النفوس**، تحق. عبد القادر أحمد غطا، دار الجيل، بيروت، 1984 .

________، **الرعاية لحقوق الله**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985 .

________، **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969.

________، **المسائل في الزهد وغيره**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969.

- المراكشي: عبد الواحد بن علي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، الدار البيضاء، ط. 7 ، 1950.
- مفتاح: محمد، **الخطاب الصوفي**، مكتبة الرشاد، 1997.
- المقري: أحمد بن محمد التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحق. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- المكي: أبو طالب، **علم القلوب**، تحق. عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، د. ت.
______ ، **قوت القلوب**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- المناوي: محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994
- المنجور: أحمد، **فهرس**، تحق. د. محمد حجي، دار المغرب، الرباط، 1976 .
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**.
- المنوفي: محمد، **التمكين في شرح منازل السائرين**، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المنوني: محمد، آسفي: **دراسات تاريخية وحضارية**، شركة بابل، الرباط، د. ت.
______، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، دار المغرب، ط. 2، الرباط، 1977.
______ ، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، كلية الآداب، الرباط، 1983.

[ن]

- النابلسي: عبد الغني وحسن البوريني، **شرح ديوان ابن الفارض**، دار التراث، بيروت، د. ت.
- الناصري: محمد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحق. جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954 .
- النبهاني: يوسف، **سعادة الدارين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

[هـ]

- الهروي: عبد الله الأنصاري، **منازل السائرين إلى الحق عز شأنه**، البابي الحلبي، ط. 2، مصر، 1966 .

[و]

- الونشريسي: أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

[ي]

- ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، د. ت.

2. 1- المخطوطات

- البكري: مصطفى بن كمال الدين، **الروضات العرشية في الكلام على الصلوات المشيشية**، مخط. (2658د) م. و. الرباط.
- **كروم عريش التهاني**، مخط. (3512 د)م. و. الرباط.
- البناني: محمد عبد السلام، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (245د)م. و. الرباط.
- البوزيدي: محمد، **الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية**، مخط. (1856 د). م. و. الرباط.
- الترمذي: الحكيم، «باب في شأن النية» مخط. مجموعة ولي الدين الأفغاني (770) اسطنبول.
- الحفناوي، **تحفة من بديع الأسرار في رؤية النبي المختار**، مخط. (1816د)م. و. الرباط.
- ابن حيون الخمسي، **الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية**، مخط(952د) م. و. الرباط.
- الخروبي: محمد بن علي، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (245 د) م. و. الرباط.
- ابن زاكور: عبد الرحمن، **الاستشفا من الألم بالتلذذ بمآثر صاحب العلم**، مخط (3585 د) خ. ح. الرباط.

- ابن زكري: محمد عبد الرحمن، **الإلمام والإلاعم بنفحة من بحور علم ما تضمنته صلاة القطب عبد السلام**، مخط. (2459 د). م. و. الرباط.
- الزياتي: الحسن بن يوسف، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (2793 د) خ. ع. الرباط.
- الصديقي الحسيني: بدر الدين، **الكواكب المستنيرة في حل ألفاظ الصلاة المشيشية الشهيرة**، مخط. (5349) خ. ح. الرباط.
- ابن عجيبة : أحمد بن محمد الحسني، **تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال**، مخط. (1184 ك) م. و. الرباط.
  - **تقييد في ذم الغيبة**. مخط(2841 ك) الرباط.
  - **سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر**، مخط. خاص.
  - **شرح تائية الجعيدي**، مخط. م. محمد داود، تطوان.
  - **شرح الحزب الكبير للشاذلي**، مخط. (301)م. ع. تطوان.
  - **شرح خمرية ابن الفارض**، مخط. (1148 د) م. و. الرباط.
  - **شرح صلاة ابن مشيش**، مخط. (1736 د) م. و. الرباط.
  - **اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية**، مخط(301) م. ع. تطوان.
- العياشي: عبد الرحمان، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (1638د)م. و. الرباط.
- الفاسي: عبد الرحمن، **تعليق على الصلاة المشيشية**، مخط. (1816 د)م. و.الرباط.
- الكتاني: محمد بن عبد الكبير، **مزج الصلاة المشيشية**، مخط. (2172 د)م. و.الرباط.
- المعسكري: بوزيان، **كنز الأسرار ومعدن الأخبار في مناقب مولاي العربي وبعض أصحابه الأخيار**، مخط. (2841 ك) م. و. الرباط.
- الوزير: أحمد بن عبد الوهاب، **شرح الصلاة المشيشية**، مخط. (8706د)م. و.الرباط.

3.1-المقالات

- "أوتان: ميشل"، «سيميائية القراءة» ضمن: **بحوث في القراءة والتلقي**، ترجمة. محمد خير البقاعي، **مركز الإنماء الحضاري**، حلب، 1998 ، 71 - 94.

— "إيزر: فولفغانغ"، «آفاق نقد استجابة القارئ» ترجمة. أحمد بوحسن، ضمن: **من قضايا التلقي والتأويل**، كلية الآداب، الرباط، 1995، 211 - 227.

— "عملية القراءة، مقترب ظاهراتي«، ضمن: **نقد استجابة القارئ**، تحرير: " جين تومبنكز"، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999 ، 113 - 139.

— - "بليتش: ديفيد" «الافتراضات الإبستيمولوجية في دراسة الاستجابة»، ضمن: **نقد استجابة القارئ**، تحرير، " جين تومبنكز" ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999 ، 239 –280.

— "بوليه: جورج"، «النقد والتجربة الداخلية»، ضمن: **نقد استجابة القارئ**، تحرير: " جين تومبكنز" ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999 ، 101 - 111 .

— الخطابي: محمد العربي، «سبتة، رجالها ومكانتها وصلاتها العلمية بمختلف الحواضر الإسلامية» مجلة" المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 22 ، يناير 1982.

— دندش: عصمت، «دراسة حول رسائل ابن العربي»، مجلة" المناهل"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، ع. 9، يونيو 1977.

— "شويرفيجن: فرانك"، «نظريات التلقي»، ضمن: **بحوث في القراءة والتلقي**، ترجمة. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998، 33 - 65.

— طه: عبد الرحمن، «مكانة النموذج ووظيفة الإشارة في التربية الروحية»، ضمن: منشورات الجامعة الصيفية، وزارة الأوقاف، المغرب، 1991.

— "فش: ستانلي إي"، «تأويل قصائد جون ملتون» ضمن **نقد استجابة القارئ**، تحرير"جين تومبنكز" ، ترجمة. حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، 281 - 313.

— الكدية: الجيلالي، «تأويل النص الأدبي» ضمن: **من قضايا التلقي والتأويل**، كلية الآداب، الرباط، 1995 ، 35 - 43.

— كنون: عبد الله، «ابن مشيش»، مجلة "البحث العلمي"، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، س. 13، ع. 25 ، 1976.

— المازوني: محمد، «رباط تيط: من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية »، ضمن : **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، كلية الآداب، الرباط، 1997 ، 25 - 52.

— "هالين: فيرناند"، «من التأويلية إلى التفكيكية»، ضمن: **بحوث في القراءة والتلقي**، ترجمة. محمد خيري البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1998 ، 13 - 28.

2- بغير العربية

- BELL : Alfred, **La religion musulmane en Berberie**, Paris, 1938.
- BELLAIRE : Michaud, **les confreries religieuses au Maroc**, Archives marocaines, Paris, 1927.
- ECO : Umberto, **lector in fabula**, trd. par M. Bouzhar, éd. Grasset, Paris, 1985.

  __________ **Les limites de l'interprétation**, trad. par. M. Bouzaher, éd. Grasset, Paris, 1992.
- ISER : Wolfgang, **L'acte de lecture,une théorie de l'effet esthétique,** trad. par E. Sznycer,éd. Mardaga, Bruxelles,1985.
- MICHON : J. L. , **le soufi marocain Ahmed Ibn Ajiba et son Miraj**, ed. J. vrin, Paris, 1973.
- NWYIA : Paul**, Ibn Abbad Ronda**,Imp. catholique, Beyrouth,1961.

